

# Trierer Theologische Zeitschrift 1997

PASTOR BONUS

106. Jahrgang



V106

1888 P 530

---

PAULINUS VERLAG TRIER

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1997

PASTOR BONUS

100. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 1997

## I. Aufsätze

BOHLEN, Reinhold: Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet .....	22-38
BRANDSCHEIDT, Renate: Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4, 1-16 .....	1-21
DAHM, Albert: Zum Verhältnis von Wort und Sakrament. Vorstellung und Diskussion der Denkansätze bei Johannes Betz, Karl Rahner und Walter Kasper .....	161-176
ECKERT, Jost: Die Befähigung zu „Dienern des Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6). Neutestamentliche Perspektiven zum Amt in der Kirche .....	60-78
HEINEN, Heinz: Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand: Die Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum .....	241-258
HEINZ, Andreas: Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400) .....	271-287
ISSELSTEIN, Gisbrecht/SAUSER, Ekkart: „... eher Fürsprecher bei Gott als Ankläger bei den Menschen ...“ Zum 1 600. Todestag des Ambrosius von Mailand ....	259-270
HOPING, Helmut: Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion .....	177-188
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Was hat Petrus Canisius der Religionspädagogik heute zu sagen? Erwägungen anlässlich seines 400. Todestages .....	288-300
MERKLEIN, Helmut: Das paulinische Paradox des Kreuzes .....	81-98
MOSIS, Rudolf: Canonical Approach und Vielfalt des Kanons. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament .....	39-59
REMY, Gérard: Christi Gegenwart in der Eucharistie im Blickwinkel der französischen Theologie .....	99-116
SÄTTLER, Dorothea: Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit .....	189-207
SCHÜSSLER, Werner: Die Schwierigkeit, Mensch zu sein. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Wesen der Macht .....	117-132
WEBER, Helmut: Christliche Ethik zwischen Reformation und Trient. Zur Sicht des Mainzer und Trierer Provinzialkonzils von 1549 .....	208-231

## II. Kleinere Beiträge

MOSIS, Rudolf: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch .....	233-240
MOSIS, Rudolf: Nachbemerkungen. Zum Beitrag von Erich Zenger: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß? .....	316-319
THEIS, Joachim: Elementarisierung in der Erstkommunionkatechese .....	145-153
WAGNER, Marion: Impulse marianischer Frömmigkeit für die christliche Glaubenspraxis .....	133-144
WEBER, Helmut: Doch wieder Handbücher im Fach Moraltheologie .....	301-308
ZENGER, Erich: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß? .....	309-315

### III. Besprechungen

BOTTERMANN, Helga: Das Judenedikt des Kaisers Claudius (Reiser) .....	154-155
DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II (Sauer) .....	157
HEINEN, Heinz: Frühchristliches Trier (Sauer) .....	156
INKUNABELN DER TRIERER DOMBIBLIOTHEK: Ein beschreibendes Verzeichnis (Embach) .....	159-160
KLAUCK, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I-II (Reiser) ....	79-80
MENKE, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi (Genn) .....	158-159
MOLNAR, Amadeo: Die Waldenser (Schützeichel) .....	80
OCKENFELS, Wolfgang (Hg.): Katholizismus und Sozialismus in Deutschland (Schneider) .....	160
SCHMELLER, Thomas: Das Recht der Anderen (Eckert) .....	320
SCHWANK, Benedikt: Evangelium nach Johannes (Reiser) .....	155-156

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Renate Brandscheidt  
Kain und Abel – Die Sündenfallerzählung  
des Jahwisten in Gen 4,1–16

Reinhold Bohlen  
Kritische Individualität und wache Skepsis –  
Religiöse Grunderfahrung im Buch Kohelet

Rudolf Mosis  
Canonical Approach und Vielfalt  
des Kanons – Zu einer neuen Einleitung  
in das Alte Testament

Jost Eckert  
Die Befähigung zu „Dienern des  
Neuen Bundes“ (2 Kor 3,6) –  
Zum Amt in der Kirche

Besprechungen

Neue theologische Literatur

106. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-3945  
Paulinus Verlag, Trier

1 1997

# INHALT

## AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Kain und Abel. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4, 1–16 .....	1
Reinhold Bohlen: Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet .....	22
Rudolf Mosis: Canonical Approach und Vielfalt des Kanons. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament .....	39
Jost Eckert: Die Befähigung zu „Dienern des Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6). Neutestamentliche Perspektiven zum Amt in der Kirche .....	60
BESPRECHUNGEN .....	79
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	81

## Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier  
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Am Bahndamm 18, D-54516 Wittlich  
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz  
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Straße 30, D-54329 Konz

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

## Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Kain und Abel

Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4, 1–16

*Prof. Dr. Ernst Haag zum 65. Geburtstag*

„Kain und Abel – das ist beinahe die Essenz der ganzen Weltgeschichte“, lautet ein jüdisches Sprichwort<sup>1</sup>, das ebenso kurz wie treffend all jene Überlegungen bündelt, die einen bei der Lektüre der alttestamentlichen Erzählung vom Brudermord nachdenklich gewordenen Leser nicht mehr loslassen: Daß jener dort beschriebenen gewalttätigen Selbstbehauptung auf Kosten des anderen ein vielfaches und nicht endenwollendes Echo antwortet; daß jener Kain, der sich auf dem freien Feld gegen seinen Bruder erhebt und diesen tötet (Gen 4, 8), in der Geschichte, im Menschen selbst auf geheimnisvolle und zugleich bedrückende Weise anwesend ist; daß eine blutgetränkte Unheilslinie die Welt des Menschen auch weiterhin durchzieht, sie immer wieder aufs neue umwandelt in den Lebensraum des Kain, in das „Land der Ruhelosigkeit“, in das „Land Nod, gegenüber von Eden“ (Gen 4, 16). In der Tat gehört diese auf das Allgemeinmenschliche hinzielende Aussageabsicht zum Charakter des Textes Gen 4 und der mit ihm zu einer „Urgeschichte“ vereinten Perikopen in Gen 1–11, die mit der Erschaffung des Menschen und seiner Welt durch Gott beginnt und anschließend von einem Sündenfall des Menschen berichtet, der jenen von Gott gesetzten Anfang trübt, und der das Anwachsen der Gewalt zur Folge hat. Es sind inhaltlich gesehen Wesensaussagen über die für den Menschen und seine Welt grundlegenden Ordnungen, aber auch Einsichten in die durch die Sünde des Menschen verursachten bleibenden Schäden, die hier zur Sprache gebracht werden<sup>2</sup> und die, wollte man diese ihre theologische Intention graphisch darstellen, als ein Kreis gezeichnet werden müßten, der sich um jeden Menschen legt, der seine Personwelt umschließt und dessen Radian sämtlich auf ihn hinweisen<sup>3</sup>.

Bei aller thematischen Verwandtschaft der Texte in Gen 1–11 läßt sich jedoch nicht verkennen, daß literarische Spannungen und inhaltliche Diver-

<sup>1</sup> Kajin w'Hewel – doss is kim'at di tamziss fun der ganzer weltgeschichte. Vgl. Jüdische Anekdoten und Sprichwörter. Ausgewählt von S. LANDMANN, München 1972, 222.223.

<sup>2</sup> Zum Begriff und zur Eigenart der biblischen Urgeschichte vgl. E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, in: TThZ 98 (1989) 21–38.22–24.

<sup>3</sup> So das Bild von H. THIELICKE, Leben mit dem Tod, Tübingen 1980, 215.



genzen für einen sukzessiven Wachstumsprozeß sprechen, der bis in die nachexilische Phase der theologischen Reflexion Israels reicht. Zu welcher Zeit aber entstand der Grundstock dieses gewaltigen Phänomens Urgeschichte, in dem die Schicksalsfragen aller Menschen zur Sprache kommen, und vor allem: Was gab den Anstoß für die Abfassung einer derartigen „Geschichte des Anfangs“<sup>4</sup>? Welche zeitgeschichtliche Situation Israels erwies sich als theologisch so hintergründig, daß sie der Anlaß war, in prinzipieller Weise nach dem Urbild, und das heißt nach dem Zielbild des Menschen und seiner Welt zu fragen und dabei einen Weg zurückzugehen, der über die Grenzen des alttestamentlichen Gottesvolkes hinaus zu den Sinnanfängen des Menschen allgemein geführt hat? Der in der heutigen Forschung kontrovers diskutierten Quellenscheidung im Pentateuch und der divergierenden Auffassungen bezüglich einer zeitlichen Ansetzung der Urgeschichte durchaus bewußt, will die folgende Darlegung aus dem ältesten und gemeinhin als jahwistisch bezeichneten Grundstock der Urgeschichte einen als deren Kern abgegrenzten Kapitelzusammenhang literar-, form- und traditionskritisch untersuchen und die auf diesem Hintergrund gewonnenen Einsichten mit Überlegungen zur Entstehung des Phänomens Urgeschichte abschließen.

## I. Zur literarischen Gestalt der Tradition des Jahwisten in Gen 2–4

### 1. Literarkritische Beobachtungen zu Gen 4, 1–16

Die Einführung der Kain-und-Abel-Erzählung ohne konsekutives Tempus zeigt, daß Gen 4, 1 mit der voranstehenden Aussage 3, 24 f. nur locker verbunden ist und daß der Rückbezug von Gen 4 auf Gen 2–3 eigens bedacht werden muß. Mit 4, 1 jedenfalls wird ein neues, den Menschen betreffendes Geschehen ins Auge gefaßt, innerhalb dessen die

<sup>4</sup> Zu dieser biblisch-theologischen Qualifizierung der Urgeschichte Gen 1–11 vgl. E. HAAG, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2–3* (TThSt 24) Trier 1970, 163–168. Zur Problematik und Exegese der biblischen Urgeschichte vgl. weiterhin die Kommentare von H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte* (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1, 1–11, 26* (fzb 70), Würzburg 1992; J. SCHARBERT, *Genesis 1–11* (NEB), Würzburg 1983; C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/1) Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2–4) Göttingen <sup>2</sup>1972; sowie die Monographien von C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (SBS 17) Stuttgart 1988; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1–2, 4a und 2, 4b–24* (WMANT 17) Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1979; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146) Berlin 1977; O. H. STECK, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4b–3, 24* (BSSt 60) Neukirchen-Vluyn 1970; W. FUSS, *Die sogenannte Paradieserzählung. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung*, Gütersloh 1968.

besondere Rolle der Frau auffällt. Deren Vorstellung als *ḥawwā* meldet allerdings ein literarkritisches Problem an; denn der Name nimmt Bezug auf den redaktionellen Einschub 3, 20<sup>5</sup>, wo die Bezeichnung volksetymologisch an der Wurzel *ḥwh* anknüpft und ein Redaktor im Zuge seiner Reflexion über den Sündenfall des Menschen und das Strafgericht Gottes einerseits sowie das Weitergehen der Geschichte des Menschen unter diesem Vorzeichen andererseits das hierin zum Ausdruck kommende bleibende Ja Gottes zur Existenz einer Menschheit und dem ihr aufgegebenen Schöpfungsauftrag an der Namengebung der Frau festmacht. Diese Rolle der Frau als „Eva“, als „Mutter aller Lebendigen“, spielt in Gen 4, 1–16<sup>6</sup> jedoch keine Rolle. Wohl aber bildet der gesamte Kapitelzusammenhang Gen 4 in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien jenen Vorgang ab, den der Ergänzer in 3, 20 mittels einer Namensätiologie festschreibt. Daher darf angenommen werden, daß der Name Eva in 4, 1 nicht ursprünglich ist<sup>6</sup>, sondern im Anschluß an 3, 20 unter dem Aspekt der Verknüpfung von Erzählfäden sekundär hier eingetragen wurde. Strittig ist, wie schon die interpretierende Wiedergabe bei den Textzeugen zeigt, auch die Wendung *’ät JHWH* am Schluß des Verses<sup>7</sup>. Vielfach wird diese Aussage als eine die Behauptung der Frau abschwächende, korrigierende Randglosse („mit Hilfe Jahwes“) verstanden<sup>8</sup>. Da aber das inhaltliche Verständnis der Präposition *’ät* das eigentliche Problem darstellt, besteht keine literarkritische Relevanz; die Annahme eines Texteinschubs ist nicht zwingend. Die Streichung der Namenerklärung Kain in V. 4bß aus Gründen mangelnder kontextueller Einbindung<sup>9</sup> betrifft ebenfalls die semantische und nicht die literarkritische Analyse. In V. 4 ist das syntaktisch nachklappende und den Parallelismus der Satzreihen störende „und von ihren Fettstücken“ eine der späten Opfertheologie Israels entstammende, nachträgliche Explikation zum Oberbegriff „Erstgeburt“<sup>10</sup>. Mit der Reflexionseinheit V. 6–7, die zu einem großen Teil aus übernommenen Wendungen besteht, wird der Duktus der Erzählung unterbrochen. Die schwierige Sprachgestalt dieser Verse ebenso wie ihre lockere Einbindung in den Erzählzusammenhang – Kain handelt in V. 8 so, als hätte das Zwiegespräch mit Jahwe nicht stattgefunden – sprechen für einen sekundären Eintrag an

<sup>5</sup> Vgl. E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*, 67 f.; außerdem C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, 178; C. WESTERMANN, *Genesis*, 364; W. H. SCHMIDT, *Überlieferungsgeschichte*, 219.

<sup>6</sup> Ähnlich T. LESCOW, *Gen 4, 1.25: Zwei archaische Geburtsberichte. Ein Nachtrag zu ZAW 105, 19–26*, in: *ZAW 106* (1994) 485–486.485; E. ZENGER, „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“ (Gen 4, 10). *Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel*, in: D. BADER (Hg.), *Kain und Abel*, München 1983, 9–28. 26 Anm. 3; P. WEIMAR, *Untersuchungen*, 131.

<sup>7</sup> Zu den verschiedenen vorgeschlagenen Übersetzungsmöglichkeiten und Konjekturen vgl. C. WESTERMANN, *Genesis*, 396 f.

<sup>8</sup> Vgl. L. RUPPERT, *Genesis*, 190 f.

<sup>9</sup> So E. ZENGER, *Das Blut deines Bruders*, 26 Anm. 4; P. WEIMAR, *Untersuchungen*, 132.

<sup>10</sup> Vgl. E. ZENGER, *Das Blut deines Bruders*, 27 Anm. 10; P. WEIMAR, *Untersuchungen*, 132.

dieser Stelle<sup>11</sup>. Der Verlegenheit, die Aussage V. 8a entweder als Anakoluth<sup>12</sup> zu verstehen oder Konjekturen<sup>13</sup> anzubringen, entgeht, wer das Zwiegespräch V. 6–7 als den Gegenstand der Rede Kains in V. 8a erkennt. In Analogie zu dem Gebrauch von *'mr* in Ex 19, 25; 2 Chr 32, 34 ist in V. 8a das pronominale Objekt als ein rückdeutendes „es“ zu ergänzen<sup>14</sup>: „Und Kain sagte (es) Abel, seinem Bruder“. Diese Mitteilung Kains an Abel soll nach Auffassung des Verfassers ein mögliches Mißtrauen Abels besänftigen und erklären, warum sich dieser nach der feindseligen Reaktion Kains (V. 5) dennoch mit seinem Bruder auf das freie Feld begibt, wo kein Hilferuf gehört wird. Damit aber tritt das Sicherheben Kains als Entschluß zur Gewalt im Bericht der nachfolgenden Grundschrift V. 8b in den Horizont der theologischen Sicht von V. 7. Auf dem freien Feld geschieht, was dieser Vers als eine negative Möglichkeit angedeutet hat: Die Sünde als eine dem Menschen auflauernde Größe gewinnt Macht über Kain, und er tötet seinen Bruder Abel. Spuren redaktioneller Überarbeitung zeigt auch das Jahwewort in 4, 10–12. Der Aussage von V. 11a.12b zufolge wird Kain vom Ackerboden weggeflucht, so daß er nirgendwo auf Erden mehr eine Stätte des Bleibens hat; in V. 12a hingegen wird ihm allein die Fruchtlosigkeit seiner weiteren Ackerarbeit angesagt. Da es nach V. 10 das Zetergeschrei des Bruderblutes ist, das, nachdem es den Ackerboden getränkt hat, nun den Täter Kain seines Vergehens überführt, darf der Bericht über die Tatfolge in V. 11b.12a als die ursprüngliche Fortsetzung des Verses 4, 10 angesehen werden<sup>15</sup>. Demgegenüber bringt das Fluchwort V. 11a.12b eine Steigerung zum Ausdruck: Durch den Fluch Jahwes wird Kain zu einem Ausgesonderten, den es von Ort zu Ort treibt und der nirgendwo auf Erden mehr zur Ruhe kommt. In der klagenden Antwort Kains setzt V. 14 das erweiterte Strafurteil voraus und gehört demnach zu den sekundären Anteilen des Textes. Zu dieser Erweiterung zählt ebenfalls V. 15a. Der in V. 14b zum Ausdruck gebrachten Sorge Kains, der fürchtet, umgebracht zu werden (*hrg*), antwortet hier die Rede Jahwes mit einem durch *lākēn* eingeleiteten apodiktischen Rechtssatz, der auf das Verbot der Blutrache abzielt und der aus der letzten Zeile des Lamechliedes (4, 24)

<sup>11</sup> Vgl. E. ZENGER, Das Blut deines Bruders, 27 Anm. 14; C. WESTERMANN, Genesis, 410; F. CRÜSEMANN, Autonomie und Sünde. Gen 4 und die jahwistische Urgeschichte, in: W. SCHOTTRUFF/W. STEGEMANN (Hg.), Traditionen der Befreiung 1, München 1980, 60–77.63; P. WEIMAR, Untersuchungen, 133; W. DIETRICH, „Wo ist dein Bruder?“ Zu Tradition und Intention von Gen 4, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli) hg. von H. DONNER/R. HANHART/R. SMEND, Göttingen 1977, 94–111.98 f.

<sup>12</sup> So F. DELITZSCH, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, 121, der den Vorschlag einiger Textzeugen, die Lücke mit der Aufforderung „Laßt uns hinausgehen aufs Feld!“ zu schließen, aufgreift. In Erwägung gezogen wird diese Lösung auch von L. RUPPERT, Genesis, 199; C. WESTERMANN, Genesis, 411; W. DIETRICH, Wo ist dein Bruder, 96.

<sup>13</sup> Vgl. die Übersicht bei C. WESTERMANN, Genesis, 411 und F. W. GOLKA, Keine Gnade für Kain, in: Werden und Wirken des Alten Testaments (FS C. Westermann) hg. von A. ALBERTZ u. a., Göttingen-Neukirchen-Vluyn 1980, 58–73.63.

<sup>14</sup> Vgl. den Bericht über diesen Vorschlag der älteren Exegese bei F. DELITZSCH, Genesis, 121.

<sup>15</sup> Als eine gegenüber V. 11a.12b frühere Version sieht, wenn auch mit anderen Schlußfolgerungen, ebenfalls C. WESTERMANN die Aussagen V. 11b.12a an (Genesis, 417).



hergeleitet zu sein scheint<sup>16</sup>. Zwar greift V. 15b mit der Wendung *kāl-moš'î* auf V. 14b zurück, gebraucht aber im Unterschied zu diesem sekundären Vers nicht das dort stehende Verbum *brg*, sondern die Basis *nkb*. Nach V. 13 setzt also V. 15b die Grundschrift fort und hebt hervor, daß der unter dem Strafurteil stehende Bruder-mörder wohl dem Gericht, nicht aber der Vernichtung preisgegeben wird. Die abschließende Aussage V. 16 stellt die für Kain gewandelte Lebenssituation fest: Fern von Jahwe und gegenüber von Eden läßt dieser sich nieder. Literarkritische Relevanz in diesem Vers besteht nicht; die Annahme, die Wendung *qidmat-'ēdān* verdanke sich einer sekundären Angleichung an die Paradieserzählung<sup>17</sup>, läßt sich nicht halten<sup>18</sup>.

Der Anschluß mit *waw*-copulativum ebenso wie der Gebrauch des Appellativums *bā'ādām* in 4,1 weisen darauf hin, daß der Verfasser der Grundschrift (4,1<sup>a</sup>.2-4<sup>a</sup>.5.8b-10.11b.12a.13.15b.16) seinen Text als Fortsetzung der in Gen 2-3 voranstehend formulierten Aussagen über den Menschen versteht. Daher ist dieser Rückbezug auf die Paradiesgeschichte nicht erst auf einer späteren redaktionellen Ebene hergestellt worden<sup>19</sup>; vielmehr hat der Verfasser die von ihm geschaffene neue Erzähleinheit von Anfang an als Fortsetzung von Gen 2-3 gedacht<sup>20</sup>. Hier aber gilt es zu berücksichtigen, daß die Paradieserzählung Gen 2-3 selbst eine längere Geschichte des Wachstums bis hin zur jetzt vorliegenden Gestalt durchlaufen hat, innerhalb derer sich Gen 3 insgesamt als eine dem Grundbestand von Gen 2 gegenüber jüngere Reflexions-einheit erweist<sup>21</sup>. An Gen 3 läßt sich der hier erarbeitete Grundbestand von Gen 4 nicht problemlos anschließen. So steht das Strafurteil über den Ackerboden in 4,11b.12a in Spannung zu dem Fluchwort in 3,17-19. Hinzu kommt, daß nach 3,24 der Mensch aus dem Garten Eden und der Nähe Jahwes bereits vertrieben ist, während Gen 4 dessen Verweilen in der Gegenwart Jahwes voraussetzt und erst 4,16 davon spricht, daß Kain das Angesicht Jahwes verläßt und sich gegenüber von Eden ansiedelt. Daher wird zu prüfen sein, inwieweit der Grundbestand von Gen 4 an denjenigen von Gen 2 anschließt und mit diesem eine literarische und formale Sinneinheit bildet.

<sup>16</sup> Vgl. W. DIETRICH, Wo ist dein Bruder, 100.

<sup>17</sup> L. RUPPERT, Genesis, 211.

<sup>18</sup> Die Präposition *qidmā* (Gen 2,14; 4,16; 1 Sam 13,5; Ez 39,11) meint nicht ein Gegenüber im Sinn eines gleichberechtigten geographischen Punktes, sondern ein dazu im Gegensatz Stehendes.

<sup>19</sup> So P. WEIMAR, Untersuchungen, 137.

<sup>20</sup> So u. a. E. VAN WOLDE, The story of Cain and Abel: A narrative Study, in: JSOT 52 (1991) 25-41. 25 f.; E. ZENGER, Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte, in: Dynamik im Wort hg. von KATHOLISCHES BIBELWERK, Stuttgart 1983, 53 Anm. 51; DERS., Das Blut deines Bruders, 10 f. 21 f.; O. H. STECK, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H. W. WOLFF (Hg.), Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad) München 1971, 525-554.542 f.

<sup>21</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns“ (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden, in: TThZ 103 (1994) 1-17.3-4.

## 2. Literarkritische Beobachtungen zu Gen 2, 1–25

Die Exposition 2, 4b steckt inhaltlich den Rahmen für das Nachfolgende ab und präsentiert überschriftartig<sup>22</sup> und in umfassender Weise Jahwe als den Schöpfer schlechthin. Die auffällige Doppelung in der Gottesbezeichnung (Jahwe-Elohim), welche Gen 2 mit Gen 3 teilt, dürfte, da sie in der jüngeren Erzählung 3, 1–7 thematisch verankert und als maßgeblicher Hinweis auf die rechte Gottesvorstellung eingesetzt ist, im Zuge einer thematisch orientierten redaktionellen Verbindung von Paradieserzählung und Sündenfallbericht nachträglich in Gen 2 eingefügt worden sein<sup>23</sup>. Gegenüber den Aussagen V. 5a–ba, die mit dem Ausblick auf die Vegetation bereits Teilbereiche der Erde in den Blick nehmen, dürfte die allgemeine und durch das gemeinsame Stichwort *ʾadamā* verbundene Feststellung in V. 5bβ–6, zumal die Aussagen V. 5a–ba vom nachfolgenden Text inhaltlich nicht eingeholt werden, sich als genuine Fortsetzung des Textes nach der Überschrift 2, 4b erweisen. In 2, 7aα ist das syntaktisch nur locker in den Text eingebaute *ʾāpār* als verdeutlichender Zusatz über das Geschöpfsein des Menschen mit Blick auf die entsprechende Aussage im Strafurteil 3, 19b eingefügt<sup>24</sup>. Auch die den Vers abschließende Aussage 2, 7b markiert, wie der Subjektwechsel anzeigt, einen Einschnitt und ist, unter Vorausblick auf 2, 19, ein erklärender Zusatz über die Eigenart des Menschen im Vergleich zum Mitgeschöpf Tier. In V. 8a scheint die Apposition *miqqādām* sekundär die Lokalisierung des Gartens „in Eden“ zu verstärken. Mit der Feststellung der Anlage des Gartens (V. 8) ist die Aussage über das Wachstum der Bäume (V. 9) bereits vorweggenommen. Diese Aussage in V. 9, die Jahwe in der von der altorientalischen Königsideologie her bekannten Vorstellung als Gärtner präsentiert, ist ebenso wie die Rede vom Baum des Lebens und vom Baum der Erkenntnis nicht ursprünglich; sie verdankt sich vielmehr einer theologischen Reflexion, welche im Zuge des Nachdenkens über die Bedeutung des Baumes in der Mitte des Gartens in Gen 3, 3 diese Vorstellung weiterentwickelt und mit der Aufteilung in die Zweiheit von Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis dieses ihr Ergebnis in Gen 2 und der Erweiterung von Gen 3 nachträglich verankert hat<sup>25</sup>. Sekundär ist – allgemein anerkannt – in Gen 2 auch die sog. Paradiesgeographie (V. 10–14), die spezifische Konzeptionen der nachexilischen Zionstheologie verwendet. Ebenso erweist sich V. 15 als eine gegenüber V. 8 spätere Einfügung. Während Gott nach 2, 8 den Menschen bereits in den Garten versetzt hat, nimmt er ihn nach 2, 15, um ihn im Garten Eden seiner Bestimmung zuzuführen. Die Femininsuffixe, der den Satz abschließenden Infinitive und die Rede vom „Garten Eden“ im Unterschied zu der Sprechweise „Garten in Eden“ (V. 8) weisen möglicherweise auf den sekundären Charakter des Verses hin, in jedem Fall aber auf eine spätere Hand, die auch die sich anschließende Jahwerede V. 16–17 über die bereits als sekundär erkannte Vorstellung von den beiden hervorragenden Bäumen des Gartens und die diesbezügliche Anordnung Gottes hier eingefügt hat. Erst V. 18 führt nach 2, 8\* die Grundschrift weiter. Im Unterschied zu V. 16 (Jahwe spricht zum Menschen) ist hier

<sup>22</sup> Vgl. C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 41 f. 46.

<sup>23</sup> So auch L. RUPPERT, Genesis, 113; P. WEIMAR, Untersuchungen, 114.

<sup>24</sup> Vgl. W. H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 199; P. WEIMAR, Untersuchungen, 115; W. FUSS, Die sogenannte Paradieserzählung, 25 f.

<sup>25</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Nun ist geworden der Mensch, 3 f.

die Redeeinleitung nicht näher qualifiziert, setzt sich also deutlich von V. 16 f. ab und weist thematisch auf V. 7<sup>26</sup> zurück. In V. 18 wird der Schöpfungsakt erweitert und das Ziel der Erschaffung des Menschen (Entstehung einer Menschheit) in den Mittelpunkt gerückt. Die nachfolgende und in sich nicht spannungsfreie Darstellung von der Erschaffung der Tiere<sup>27</sup> ist keine direkte Weiterführung von V. 18, sondern eine Reflexion über den dortigen Leitbegriff *'ēzār kēnāgdô* mit Blick auf den Wesensunterschied von Mensch und Tier. Sekundär ist auch die V. 19aß nachahmende Aussage V. 22b, die als Überleitung zur gleichfalls sekundären Einheit V. 23–24 fungiert<sup>28</sup>. Mit *zo't happa'am* nimmt V. 23a Bezug auf V. 20b und setzt die dortige Reflexion über das dem Menschen angemessene Gegenüber voraus. Die Namensätiologie V. 23b ebenso wie die sich anschließende zweite Ätiologie in V. 24 mit Wechsel der redenden Person thematisieren das Verhältnis der Geschlechter zueinander und treten damit heraus aus dem mit 2, 18 eröffneten Gedankengang der Grundschicht, der das Entstehen der Menschheit als im Schöpferwillen Jahwes verankert zur Sprache bringt. Der Schlußvers 2, 25 bildet eine Überleitung zu Kapitel 3 und ist mit 3, 1 durch Stichwortverknüpfung (*'ayūmīm/'ayūm*) verbunden. Da die Aussage über das Nacktsein des Menschen als bildhafte Umschreibung für das Geschöpfsein erst in der Sündenfallerzählung 3, 1–7 zu einem eigenen Thema wird, darf V. 25 mit gutem Grund als eine redaktionelle Überleitung zu eben diesem Kapitelzusammenhang angesehen werden<sup>29</sup>.

### 3. Formkritische Beobachtungen zum Grundtext

Der literarkritisch erarbeitete Grundtext von Gen 2 und 4 lautet in deutscher Übersetzung:

2,4 Am Tag, als Jahwe Erde und Himmel machte: 5 Noch gab es keinen Menschen, um den Ackerboden zu bebauen. 6 Vielmehr stieg eine Wasserflut aus der Erde auf und tränkte die ganze Oberfläche des Ackerbodens. 7 Da formte Jahwe den Menschen aus dem Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. 8 Dann pflanzte Jahwe einen Garten in Eden und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. 18 Und Jahwe sagte: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist; ich will ihm eine Hilfe machen, ihm entsprechend, sein Gegenüber. 21 Da ließ Jahwe einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief; dann nahm er eine seiner Rippen und verschloß die Stelle wieder mit Fleisch. 22 Und Jahwe baute die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau.

4,1 Der Mensch erkannte seine Frau; sie wurde schwanger und gebar den Kain. Sie sagte: Einen Mann habe ich hervorgebracht in Gegenwart von Jahwe. 2 Und sie gebar

<sup>26</sup> Vgl. C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 76 f.

<sup>27</sup> Im einzelnen: Die Reihenfolge der Objekte ist in V. 20 eine andere als in V. 19a; V. 20 führt die Größe *habb'hēmā* neu ein; elliptische Ausdrucksweise in V. 19a; strittiges Subjekt in V. 20b und Mehrdeutigkeit von *ms*; fehlender Artikel vor *'ādām* in V. 20b.

<sup>28</sup> Als sekundär sehen C. WESTERMANN, Genesis, 317 und P. WEIMAR, Untersuchungen, 120 den Vers 2, 24 an; C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 93 hält V. 23b. 24 für eine Erweiterung.

<sup>29</sup> So auch P. WEIMAR, Untersuchungen, 120.

noch einmal: seinen Bruder, den Abel. Abel wurde ein Kleinviehhirt, und Kain wurde ein Ackerbauer. 3 Nach einiger Zeit geschah es: Kain brachte von dem Ertrag des Ackerbodens ein Opfer für Jahwe dar. 4 Auch Abel brachte seinerseits von den Erstlingen seiner Herde (ein Opfer) dar. Und Gott schaute auf Abel und sein Opfer. 5 Aber auf Kain und sein Opfer schaute er nicht. Da überlief es Kain ganz heiß, und sein Angesicht senkte sich. 8 Und als sie auf dem Feld waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und erschlug ihn.

4,9 Da sagte Jahwe zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sagte: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders? 10 Da sagte er: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden her, 11 der seinen Mund aufgetan hat, um aufzunehmen das Blut deines Bruders aus deiner Hand. 12 Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er nicht fortfahren, seine Kraft zu liefern für dich! 13 Da sagte Kain zu Jahwe: Zu groß ist meine Schuld, (um sie) zu tragen. 15 Und Jahwe machte dem Kain ein Zeichen, damit, wer immer ihn trifft, ihn nicht vernichte. 16 Darauf zog Kain vom Angesicht Jahwes fort und ließ sich nieder im Lande Nod, gegenüber von Eden.

Der Text zerfällt in drei gleich lange Abschnitte; er zeigt einen klar umrissenen Aufbau ebenso wie einen Spannungsbogen in der inhaltlichen Darstellung. Thema des ersten Abschnittes ist das Schöpferhandeln Gottes am Menschen. Dem entspricht auf der sprachlichen Ebene, daß Jahwe durchgängig als Subjekt des Handelns, der Menschen hingegen als Objekt des Geschehens vorgestellt wird. Der zweigegliederte Schöpfungsakt (V. 7–8\*, 18–22\*) nennt in seinem ersten Teil die für das Wesen des Menschen und seine Entwicklung entscheidenden Konstituenten: Formung, Behauchung und Versetzung in den Garten von Eden durch Gott, wohingegen der zweite Teil mit seiner Darstellung von der Erschaffung der Frau als Hilfe für den Menschen ganz im Sinne der in der Erschaffung des Menschen grundgelegten Dynamik einer von Gott bestimmten und geleiteten Führung auf die geschichtliche Weiterexistenz des Menschen, d. h. den von Gott her ausdrücklich gewollten Bestand einer Menschheit, als Schöpfungsziel ausgerichtet ist.

Der Eingangssatz im zweiten Abschnitt zeigt zwar strukturelle Ähnlichkeiten mit der Genealogie in Gen 4, 17 f., ist aber, da 4, 17 f. einer jüngeren Bearbeitung zuzurechnen ist<sup>30</sup>, für sich zu nehmen und, zumal hier keine Namengebung erfolgt und im Unterschied zu *qajin* (4, 17) *bā'ādām* (4, 1) kein Eigenname ist, nicht im Horizont genealogischer Aussagen zu interpretieren<sup>31</sup>. Die Redeweise vom Menschen und seiner Frau weist auf den Kontext von Gen 2 zurück, wo zum ersten Mal eine derartige Differenzierung begegnet; an das

<sup>30</sup> Vgl. P. WEIMAR, Untersuchungen, 135.

<sup>31</sup> So auch H. SEEBASS, Genesis, 144.147. Anders C. WESTERMANN, der 4, 1 und 4, 17 f. als Anfangsglieder einer Genealogie verknüpft (Genesis, 388.438 f.); ähnlich C. LEVIN, Der Jahwist, Göttingen 1993, 96.

dort geschilderte Schöpfungsgeschehen knüpft ebenfalls die Deutung der Namengebung *qajin* (*qnh*) in 4, 1 an. Als Fortsetzung von Gen 2, 18 ff.\* ist 4, 1 daher nicht als Genealogie, sondern als Bericht über die Realisierung der göttlichen Absicht bezüglich des Menschen zu verstehen. Thema des zweiten Abschnittes ist somit die in der Intention Gottes liegende Erstreckung des Menschen in die Geschichte. Jedoch wird da, wo die Entfaltung des Menschen in der Geschichte beginnt, das Ziel einer Einordnung des Menschen in die Führungsgeschichte Gottes nicht erreicht. Vielmehr läßt sich eine zunehmende Abkehr des Menschen von Gott erkennen, die mit dem in der Selbsthöhung der Frau zum Ausdruck kommenden Autonomiestreben beginnt und die in der Gewalttat des Kain als Frucht jener Einstellung aufgipfelt. Dem entspricht, daß auf der sprachlichen Ebene der Mensch bzw. die Frau und Kain, der, anknüpfend an den Äußerungen der Urstandsschilderung in Gen 2, 5\*, als Ackerbauer vorgestellt wird, die das Geschehen bestimmenden handelnden Personen sind. Das Leitwort Bruder, das den Abschnitt in V. 2 und V. 8 rahmt, und Abel, über dessen Person inhaltlich gesehen nur Geburt und Tod (daher der Name Abel = Windhauch) berichtet werden, signalisieren den Bruch mit der Schöpfungsordnung Jahwes bezüglich einer Entfaltung des Menschen. Ein ähnlicher Sachverhalt wird stilistisch auch durch die Zeitangabe in V. 3 bzw. den Temporalsatz in V. 8b angedeutet, deren inhaltliche Aussagen beide im Kontrast zu jener den ersten Abschnitt programmatisch eröffnenden Angabe in 2, 4b stehen, derzufolge Jahwe als Schöpfer schlechthin präsentiert wird, an dem sich der Mensch auszurichten hätte.

Das den dritten Abschnitt beherrschende Gespräch zwischen Gott und Kain ist, wie das viermal in Folge vorkommende Leitwort Bruder signalisiert, von eben dieser Thematik bestimmt; denn der Bruder gehört, auch wenn Kain sich durch seine Gewalttat und das Beharren auf seiner Autonomie davon emanzipiert hat, mit in die von Gott her der Menschheit auferlegten Entfaltung in der Geschichte. Daher wird Kain von Jahwe auf den Verbleib seines Bruders hin befragt und sein Geschick ebenso wie das des mit ihm verbundenen Ackerbodens von seinem Bruderverhältnis abhängig gemacht. Durch die Ermordung des Bruders ist die Schöpfung befleckt, und der Ackerboden gibt nicht mehr her, was ihm an Segensfülle von Eden her zudedacht war. Wenn infolge dieser Segensminderung die Vernichtung Kains dennoch nicht eintritt, so deshalb nicht, weil Gott selbst die Bestimmung Kains aufrechterhält und ihm infolgedessen ein Zeichen der Bewahrung setzt. D. h., die Menschheit wird sich auch unter dem Vorzeichen der Gewalt weiter entfalten können. Aber diese Entfaltung geschieht nicht mehr da, wo sie von Gott her geplant war, nämlich in Eden, sondern gegenüber von Eden, im Lande Nod.

Eden ist das Rahmenwort des ganzen Textzusammenhangs (2, 8\*; 4, 16) und weist auf den Spannungsbogen hin, den der Erzähler hier zur Sprache



bringen und als Intention mit dieser seiner Darstellung verbinden will: Das Herausfallen der Menschheitsgeschichte aus der Linie gottgewollter Entfaltung<sup>32</sup>. Theologisch gesehen stellt der Verfasser damit ein Sündenfallgeschehen dar, das als Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang<sup>33</sup> Leben und Welt des Menschen in einen Widerspruch zu der von Gott gegebenen Wesensbestimmung versetzt. Die Funktion des Textzusammenhangs Gen 2. 4\* besteht demnach in der Herausstellung des den Menschen und seine Welt bestimmenden Anfangs, dessen Setzung Gott auch gegenüber einer mit dem Beginn ihrer Entfaltung sich dagegen auflehrenden Menschheit aufrechterhält. Wenngleich der Textzusammenhang Gen 2.4\* im Hinblick auf diese Aussageabsicht einen geschlossenen Gedankengang zur Sprache bringt, so ist die Geschichte des Anfangs dennoch nicht mit Gen 4\* abgeschlossen, sondern hat eine Fortsetzung und inhaltliche Steigerung in der Sintflutgeschichte Gen 6–9. In diesem Textkomplex geht es nämlich nicht mehr nur um ein böses Handeln des Menschen, sondern um ein mit zunehmender Entfaltung der Menschheit zum Ausdruck kommendes Schlechtsein des Menschen, also um einen Zustand der Verderbnis, der, auf den von Gott gesetzten Anfang bezogen, den Bestand des ganzen Schöpfungswerkes in Frage stellt<sup>34</sup>.

## II. Zur theologischen Gestalt der Tradition des Jahwisten in Gen 2–4

### 1. Exegetische Beobachtungen

Die Einleitung Gen 2, 4b, welche die Schöpfung als ganze (vgl. den Merismus Erde und Himmel) und die darauf bezogene Schöpfertätigkeit Jahwes in den Blick nimmt, hebt, in beabsichtigtem Kontrast zu den Kosmogonien des Alten Orients, maßgebliche Kategorien einer an der Person Jahwes ausgerichteten Schöpfungsdarstellung hervor und führt auf diese Weise das Folgende als Anfangsdarstellung ein: Der Schöpfergott Jahwe, der wesenhaft über allem Geschaffenen steht, eröffnet ein Geschehen von universaler Bedeutung. Die Einmaligkeit dieses Vorgangs unterstreicht die als Stilform von altorientalischen Mythen her bekannte Urzustandsschilderung, unter deren Zuhilfenahme der Verfasser in V. 5.6\* auf dem Wege einer Negation des Gegebenen

<sup>32</sup> So W. EICHRODT, *Theologie des AT II/III*, Göttingen 1974, 283.

<sup>33</sup> Der Begriff Anfang meint nicht einfach den zeitlichen Beginn der Schöpfertätigkeit Gottes, sondern die Eröffnung eines Geschehenszusammenhangs, der das Wesen der Schöpfung bestimmt, der für die Geschichte des Menschen und seiner Welt normativ ist und der die positive Möglichkeit jenes Endzustandes der Schöpfung enthält, in dem sich die Königsherrschaft Jahwes einmal voll entfalten soll. Vgl. E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*, 163–168; DERS., *Art. Anfang. Biblisch-theologisch*, in: *LThK Bd. I*, Freiburg 1993, Sp. 642–643.

<sup>34</sup> Die Weiterverfolgung dieser Thematik ist einer späteren Untersuchung zu diesem Teil der Urgeschichte vorbehalten.

die für seine Darstellung entscheidenden Größen nennt: Weder der Mensch als gestaltende Persönlichkeit noch ein bewohnbarer Lebensraum waren vorhanden; vielmehr ist der von einer ständig aufquellenden Wasserflut<sup>35</sup> getränkte Ackerboden, dessen Beschaffenheit die Möglichkeit zur Entstehung eines fruchtbaren Lebensraumes andeutet<sup>36</sup>, ein Sinnbild dafür, daß sich jegliche Ordnung allein der schöpferischen Initiative Jahwes verdankt, der einen Garten pflanzt (V. 8) und dorthin den Menschen versetzt, den er zuvor geformt hat (V. 7).

Bei der Erschaffung des Menschen (V. 7) sind zwei Vorgänge zu unterscheiden: Die Formung aus dem Ackerboden und die Mitteilung einer besonderen Lebenskraft<sup>37</sup>. Das auch im Mythos verwandte und dort den Menschen als eine naturhafte Verbindung aus irdischen und göttlichen Elementen deutende Bild der Formung setzt der sich am Glaubensgut Israels orientierende Verfasser von Gen 2 zur Umschreibung eines dynamischen Geschehens ein, welches das ganze Dasein des Menschen umgreift und für seine Entwicklung ebenso wie für seine Vollendung ausschlaggebend ist; denn das alttestamentlich bezeugte und von der Tätigkeit des Töpfers her entlehnte Bild des Formens (Jer 18, 1–12) dient in der Glaubenstradition Israels zur Charakterisierung des heilsgeschichtlichen Sachverhaltes der Führung durch Gott, vermittels derer das Gottesvolk erst das Ziel seiner Bestimmung (Segensfülle in der Gemeinschaft mit Gott) erreicht (Jes 29, 15 ff.; 43, 1–3 u. ö.). Urgeschichtlich angewandt hebt diese Vorstellung somit hervor, daß das ganze Dasein des Menschen, der vom Ackerboden her geformt, d. h. aus der Nichtigkeit erhoben wird, von diesem Spannungsbogen der Führung durch Gott bestimmt ist und daß die geschichtliche Existenz des Menschen, in der sich die Übereignung an die Formung durch Gott realisiert, das Medium ist, durch welches der Mensch an das Ziel seiner Bestimmung gelangt. In diesem Zusammenhang will die Vorstellung von der Einhauchung des Lebensatems (*nəšāmā*), ein Ausdruck, der mit dem Begriff *ruah* die Bedeutung der schöpferischen Lebenskraft Gottes teilt, ergänzend festhalten, daß die Formung des Menschen von einem persönlichen Verhältnis Gottes zum Menschen

<sup>35</sup> Das Wort *ʿēd* begegnet nur noch in Ijob 36, 27. Die Herleitung aus dem akkadischen *edū* „Wasserflut“ (von unten und aus den Wolken) ist wegen des nachgewiesenen analogen Sprachgebrauches (tränken, aufsteigen) wahrscheinlich. Vgl. E. A. SPEISER, ED in the story of creation, in: BASOR 140 (1955) 9–11; KBL<sup>3</sup>; Ges<sup>18</sup>. Zur Übersicht anderer Herleitungen vgl. C. WESTERMANN, Genesis, 273 f.; H. N. WALLACE, The Eden Narrative (HSM 32) Atlanta 1985, 73 f.

<sup>36</sup> Vgl. O. H. STECK, Die Paradieserzählung, 79.

<sup>37</sup> Die Auslegung von Gen 2 folgt im wesentlichen den Forschungsergebnissen von E. HAAG, Der Mensch am Anfang; DERS., Die Ursünde und das Erbe der Gewalt; DERS., Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: Seele. Problembezug christlicher Eschatologie, hg. von W. BREUNING (Quaestiones disputatae 106) Freiburg 1986, 31–93.33–42.

getragen und dadurch ermöglicht wird, daß sie einen Anknüpfungspunkt im Lebensprinzip des Geschöpfes, d. h. in seiner Geistnatur hat.

Als Weiterführung der Erschaffung des Menschen bereitet Jahwe einen Lebensraum im Garten von Eden (V. 8). Mit dieser Näherbestimmung ist keine geographisch fixierbare Lokalität gemeint, vielmehr hat der Verfasser, wie die Untersuchung des Wortfeldes Eden („Wonne“) bestätigt, hier eine parabolische Ausdrucksweise gewählt, um den Zustand der Schöpfung, der mit der Heilsoffenbarung Jahwes gegeben ist, zu qualifizieren. Vorbild seiner Edendarstellung ist sichtlich der Zion, der als Stätte besonderer Wirksamkeit Jahwes im Glaubensverständnis Israels eine hervorragende Rolle spielt. In Analogie zu Zion (Ps 48, 2–3; Jes 51, 3) als dem Ort, an dem das Gottesvolk seine Erfüllung findet, ist Eden als Gottesgarten Inbegriff einer zur Vollendung gelangten Schöpfung. Die Tatsache, daß dieser Lebensraum erst nach der Erschaffung des Menschen angelegt und der Mensch dorthin versetzt wird, läßt deutlich erkennen, daß dieser Zustand ungetrübter Gemeinschaft mit Gott erst durch die Formung (= Führung) durch Jahwe erreicht wird und nicht einfach schon mit der Existenz des Menschen gegeben ist.

Die dem Menschen auferlegte Bestimmung soll sich dem Schöpfungsentwurf Jahwes gemäß auf dem Wege der Erstreckung des Menschen in die Geschichte hinein realisieren. Die Darstellung einer diesem Sachverhalt entsprechenden Verfaßtheit des Menschen hat die Schilderung von der Erschaffung der Frau (V. 18–22\*) im Blick, die nicht einen zweiten Schöpfungsakt, sondern in Ergänzung der Menschenschöpfung zuvor (V. 7–8\*) die Menschheit als deren Ziel und damit verbunden die Beteiligung des Menschen bei der Verwirklichung dieses Zieles zur Sprache bringen will. Nicht die Einsamkeit des Mannes, sondern das Alleinsein des Menschen soll überwunden werden (V. 18). Die darauf bezogene Bezeichnung der Frau als Hilfe für den Menschen, als ein gleichwertiges Gegenüber (*‘ēzār kənāgdô*), das dem Menschen die geschichtliche Erstreckung ermöglicht, zeugt von einer umfassenden Sicht der Frau<sup>38</sup> und ebenso der Polarität der Geschlechter; denn als zum Wesen des Menschen in der Geschichte gehörig soll hier das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen (V. 7–8\*) wirksam werden. Da es innerhalb des menschlichen Wesens um eine Entfaltung, eine Verbreiterung der geschöpflichen Basis geht, wendet der Verfasser die Vorstellung an, daß Gott dem *’ādām* eine Rippe entnimmt und diese zu einer Frau baut (V. 21–22\*). Die Entnahme der Rippe, die als Körperteil keine konstitutive Bedeutung für den

<sup>38</sup> Wird diese Dimension nicht erkannt und die Erschaffung der „Hilfe“ ausschließlich auf das Gegenüber von Mann und Frau beschränkt, dann müssen Vorgänge wie Schwangerschaft und Geburt (3, 16) schon als solche wie ein Ausdruck oder eine Folge des Sündenfalls erscheinen.



Menschen hat, weist – ebenso wie die Verschließung des Herkunftsortes der Rippe – darauf hin, daß der Vorgang das menschliche Wesen nicht verändert oder gar eine Minderung des Menschseins bedeutet.

Der Beginn der geschichtlichen Entfaltung des Menschen (4, 1) ist zugleich auch der Beginn seiner Bewährung, die der Verfasser entsprechend seiner zuvor dargelegten umfassenden Sicht von der Frau (2, 18 ff. \*) auch mit ihrer Person verknüpft. Deren stolze Behauptung, mit der Geburt des Kain einen Mann geschaffen zu haben, ist nicht Ausdruck eines Jubel- oder gar Lobrufes, sondern Anzeichen für ein erwachendes Bewußtsein von den Möglichkeiten der eigenen schöpferischen Potenz. Nicht ohne Grund verwendet der Verfasser an dieser Stelle den Schöpfungsterminus *qnh* und läßt diesen im Namen des Sohnes nachklingen<sup>39</sup>. Ebenso signalisiert die Wendung *'ät JHWH* am Schluß des Verses unter Verwendung der Präposition *'ät*, die eher die Begleitung als die hilfreiche Nähe bezeichnet<sup>40</sup>, daß Gott hier zu einer Funktion des Menschen zu werden droht. Daß diese Selbstrühmung der Frau in der Tat eine Initiative des Menschen im Kontrast zu Jahwe und damit eine Entfernung aus der Linie gottgewollter Entfaltung bedeutet, zeigt sich in der Bewertung der Geburt des Bruders, der zwar ausdrücklich als Bruder Kains eingeführt, dem aber, seine Existenz gleichsam geringschätzend, der Name Abel („Windhauch“) beigelegt wird. Die Berufe Ackerbauer und Hirt, welche die beiden Brüder ausüben, entsprechen wohl kulturgeschichtlich gesehen den Grundberufen der Menschheit, sind aber in einem urgeschichtlichen Kontext typologisch auszuwerten. Für Kain, den Ackerbauer, ist die Konzentration auf den Lebensraum (vgl. 2, 5\*), dessen Kräfte er sich dienstbar machen will, entscheidend; das Hirtesein des Abel hingegen bildet als Ideal menschlicher Wander-Existenz den Aspekt der Führung (=Formung) (Gen 2, 7\*) ab. Auch das Opfer der beiden Brüder spiegelt die unterschiedliche Einstellung dem Schöpfergott gegenüber wider. So wird, was in der Exegese zu dieser Stelle meist unberücksichtigt bleibt, allein das Opfer des Abel als ein Erstlingsopfer qualifiziert, wodurch dieser, da das Erste immer das Angeld des Ganzen ist, anerkennt, daß alles, was dem Menschen verliehen ist, Gabe Gottes ist und ihm

<sup>39</sup> Die im Hebräischen unsichere Deutung des Namens Kain (dazu C. WESTERMANN, Genesis, 394) ebenso wie die Tatsache, daß sich für das Vorkommen an anderen Stellen im AT keine umgreifende Erklärung findet, weist darauf hin, daß die mit diesem Namen verbundene Aussageabsicht aus dem jeweiligen Text selbst zu entnehmen ist. Eine Verbindung zwischen Kain und dem Nomadenstamm der Keniter, der gleichfalls Jahwe verehrt und dessen ruhelose Existenz als eine Israel irritierende Erfahrung in der Exegese zumeist als traditionsgeschichtlicher Hintergrund zu Gen 4 angesehen wird (zuletzt H. SEEBASS, Genesis, 162 ff.), spielt im Text Gen 4, 1–16\*, der weder historisiert noch psychologisiert noch eine Stammesätiologie zur Menschheitsfrage erhebt, keine Rolle.

<sup>40</sup> Vgl. D. VETTER, Art. *'im*, in: ThAT II, Sp. 325–328. 326. H. SEEBASS übersetzt, allerdings unter anderen inhaltlichen Voraussetzungen: „im Beisein“ (Genesis, 143.149).

gehört<sup>41</sup>. Eben diesen Aspekt der ganzheitlichen Übereignung an Gott läßt das Opfer des Kain vermissen. Die unterschiedliche Akzeptanz der beiden Opfer von seiten Jahwes hebt daher im Falle Abels hervor, daß ihm das Wohlgefallen Gottes gilt, wobei diese Erwählung Abels noch nicht die Verwerfung Kains impliziert, dessen Opfer Jahwe nicht anschaut. Wohl aber ist in diesem Akt der Zuwendung bzw. Abwendung Gottes eine Wertung enthalten und nicht, wie dies zumeist behauptet wird, nur Unabänderliches, das eben geschieht, zum Ausdruck gebracht. Die Zurückweisung erträgt Kain, der einen Anspruch auf Bestätigung zu haben glaubt, nicht. Sein Zorn entbrennt, und auf dem freien Feld schlägt sein Wille zur Selbstbehauptung ohne Bedenken in die Gewalt um: Er erhebt sich und erschlägt seinen Bruder (4, 8). Dem Schöpfungsentwurf Jahwes gemäß sollte das Alleinsein des Menschen dadurch überwunden werden, daß die Frau als Hilfe für den Menschen die geschichtliche Entfaltung einer Menschheit in Verbundenheit mit dem Schöpfergott ermöglicht (2, 18–22\*). Die Hilfe jedoch emanzipiert sich und mißbraucht die ihr verliehene schöpferische Kraft in der Bekundung ihrer Autonomie (4, 1), eine Einstellung, die bei Kain, der das Herausfallen des Menschen aus der Führungsgeschichte symbolisiert, zum Ausbruch der Gewalt führt. Der Brudermord (4, 8) ist der Intention des Verfassers gemäß somit ein Angriff auf den Schöpfungsentwurf Gottes durch den sich absolut setzenden Menschen; denn wer den Bruder tötet, hat zuvor die Formung durch Gott (2, 7\*) abgelehnt.

Da aber dem Schöpferwillen Gottes gemäß der Bruder mit in die Entfaltung des Menschen in der Geschichte und somit in die Dimension des Anfangs gehört, tritt Jahwe dem Brudermörder als Anwalt Abels entgegen und fordert in der Frage: „Wo ist dein Bruder Abel?“ (V. 9) das Bruderverhältnis von Kain ein. Dessen Antwort macht die all seine Aktionen zuvor unterschwellig begleitende Abkehr von Jahwe offenbar. „Ich weiß es nicht“ (*lo' jada'ti*) bedeutet, eingedenk der Tatsache, daß das Verbum *jd'* über den kognitiven Bezug hinaus auch das Sichkümmern um etwas/jemanden mit einschließt<sup>42</sup>, daß Kain jegliche Gemeinschaft leugnet, ja abstreitet, daß ihn der Bruder etwas angeht, und mit dieser Erwidern keine skrupellose Lüge zur Vertuschung seiner Tat ausspricht, sondern Gott vielmehr eine totale Absage an die ihm aufgebene Hinwendung zum Bruder erteilt. Ebenso steht hinter seiner mit betontem Personalpronomen endenden rhetorischen Frage: „Der Hüter meines Bruders, ich?“ weniger ein lästerlicher Witz (Braucht der Hirte etwa

<sup>41</sup> Unter diesem Aspekt gesehen hat die neutestamentliche Deutung von Gen 4 im Horizont des Kontrastschemas von Abel, dem Gerechten, und Kain, dem Frevler (Mt 23, 35; 1 Joh 3, 12; Hebr 11, 4; 12, 24), sehr wohl eine alttestamentliche Textbasis und liegt in der Linie des dortigen Offenbarungszeugnisses.

<sup>42</sup> Vgl. W. SCHOTTROFF, Art. *jd'*, in: ThAT I, Sp. 682–701. 690.

einen Hirten?) als vielmehr das trotzige Programm des sich absolut setzenden Menschen, dem die Verfolgung seiner Machtinteressen keinen Platz für den Bruder läßt und dem diese Relation auch gleichgültig ist. Mit der Frage: „Was hast du getan?“ (V. 10) wird der Schuldige jedoch von Jahwe bei seiner Untat behaftet; denn das zu Gott gedrungene Zetergeschrei des Blutes, das nach alttestamentlicher Vorstellung als Sitz des Lebens gilt (Gen 9, 6) und darum unter der Verfügungsmacht Jahwes steht, fordert von diesem die Ahndung des Rechtsbruches ein. Vom blutgetränkten Ackerboden her wird Kain von seiner Schuld eingeholt; ungeachtet all seiner Anstrengungen wird er ihm in Zukunft den Segen versagen (V. 12). Was der Verfasser hier in der Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs zur Sprache bringt, ist inhaltlich gesehen nichts anderes als die bedrückende Einsicht, daß die Schöpfung durch den sündigen Menschen befleckt ist und daß in allem, was Kain fürderhin tun wird, immer auch Spuren jenes Unheils zu finden sind, das mit dem Anspruch der Autonomie des Menschen beginnt und das in der Gewalttat endet. Kann der Mensch unter der Last einer derartigen Schuldfolge, die allen Segen Gottes zunichtezumachen droht, überhaupt noch weiterleben (V. 13)? Auf seinen diesbezüglich klagenden Einspruch hin erhält Kain für die Zeit des ihm auferlegten Gerichtes von Jahwe ein Zeichen. Die Vorstellung, die der Verfasser hier zugrunde legt, ist weniger die eines Erkennungszeichens (Brandmal, Tätowierung o. ä.) als vielmehr, worauf das Verbum *šjm* in Verbindung mit *’ot* hinweist, die von der Errichtung eines Feldzeichens (Ps 74, 4)<sup>43</sup>. Für den Bezug auf Jahwe erweist sich die Stelle Ex 17, 15 f. als hilfreich, wo ein derartiges Feldzeichen als eine Art Denkmal an eine von Gott selbst gewirkte und in ihrer Setzung daher bleibende Tat Jahwes erinnert. Auf Kain bezogen versinnbildlicht ein solches Erinnerungszeichen, daß dieser in den Plan Jahwes einbezogen bleibt, und hat zur Folge, daß keiner, der in Zukunft auf ihn trifft, sich berechtigt fühlen darf, in Kain nur den Rivalen und Gegner zu sehen und ihn darum skrupellos zu beseitigen (*nkb*)<sup>44</sup>. Theologisch gedeutet beinhaltet dieses Zeichen somit die bleibende Zuwendung Gottes auch zum Sünder hin<sup>45</sup>, der in einer Welt zu Hause ist, die von der Allgegenwart des Bruderblutes, der Gewalt und der Angst vor der Gewalt gekennzeichnet ist.

<sup>43</sup> Hierauf weist H. SEEBASS, Genesis, 159 unter Berufung auf O. SAUERMAN, Bemerkungen zum Kainszeichen Genesis 4, 15b, in: Anton. 33 (1958) 45–56 hin.

<sup>44</sup> Zur Bedeutung von *nkb* im Sinn einer schlagartigen und definitiven Beseitigung des Gegners vgl. J. CONRAD, Art, *nkb*, in: ThWAT Bd V, Sp. 445–454.448.

<sup>45</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die in den jüngeren Text Gen 3 eingetragene Aussage 3, 21, nach der Jahwe dem Menschen und seiner Frau „Röcke für die Blöße“ (so besser als „Röcke aus Fellen“) macht und damit selbst für die Ausstattung des im Zustand der Sünde ohnmächtigen Menschen sorgt, d. h. auch in der Situation des Gerichtes an der Bestimmung des Menschen festhält und ihm, wenn auch unter Einschränkung, die Ausübung seiner Herrscherfunktion ermöglicht (vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 68).

Folgerichtig schließt die Erzählung mit dem Hinweis, daß Kain Eden verläßt und sich an einen Ort begibt, dessen Name symbolisch zum Ausdruck bringt, was seine Näherbestimmung „gegenüber von Eden“ besagt: Es ist eine Stätte „im Gegensatz“ zu Eden, dem Ort der ungetrübten Gottesgemeinschaft. Kain wird im Lande Nod<sup>46</sup> wohnen, dem Land der Ruhe- und Heimatlosigkeit, dem Land, wo der Bruder getötet wird und Gott eine Nebensache ist und wo dennoch, in Berücksichtigung des Zeichens, das Jahwe selbst dem Kain gesetzt hat, Eden im Horizont sichtbar bleibt.

## 2. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen

Fragt man nach der Tradition, welche dem Verfasser erstens den Blick geschärft hat für die den Menschen als Geschöpf Gottes bestimmenden Elemente und die zweitens in ihrer Reflexion über die heilsgeschichtliche Führung Gottes jenen Spannungsbogen erkennen läßt, den der Grundbestand von Gen 2. 4 auf prinzipieller Ebene herausgearbeitet hat, dann stößt man auf jene Überlieferung vom Königtum Davids auf dem Zion und seine theologische Begründung, wie sie in der Aufstiegsgeschichte Davids (1 Sam 16–2 Sam 5) und der Thronfolgegeschichte (2 Sam 7–1 Kön 2), die jetzt Bestandteil des dtr-Geschichtswerkes sind, vorliegen. In der Bestellung Davids zum König werden jene Elemente sichtbar, die in Gen 2\* die Erschaffung des Menschen durch Gott bestimmen. So betont 1 Sam 16 die unbedeutende Position Davids, der als der jüngste in einer Reihe stattlicher Brüder dennoch der Erwählte ist, den Jahwe aus der Niedrigkeit erhebt und mit dem Königtum auf Zion ausstattet (V. 7). Daß Gott hiermit einen schöpferischen Anfang gesetzt hat, dessen Vollendung auf dem Wege machtpolitischen Gebarens nicht zu erreichen ist, und daß daher nicht die Inbesitznahme des Königtums als solchen, sondern das allein der Führung durch Gott entsprechende theokratische Königtum in der Geschichte Zukunft haben wird, bringt 2 Sam 7 zum Ausdruck<sup>47</sup>, wo der Prophet Nathan einem Fehlverhalten Davids im obengenannten Sinn entgegentritt und den König die Rolle seiner Herrschermacht ebenso wie die des ihm zugeordneten Herrschaftsbereiches in der Heilsgeschichte Jahwes neu sehen lehrt. Das Königtum Davids und seine Erstreckung in die Geschichte, sprich Dynastie, sind ebenso wie das ihm zugeordnete Volk Gegenstand einer schöpferischen Initiative Jahwes, die erst im Zuge der

<sup>46</sup> Da die Angabe „Land Nod“ parabolisch als Ort der Gottferne verstanden werden will, tragen Versuche einer geographischen Lokalisierung (vgl. M. GÖRG, Kain und das „Land Nod“, in: BN 71, 1994, 5–12) zum Verständnis der Textaussage wenig bei.

<sup>47</sup> Vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten (BWANT 122), Stuttgart <sup>2</sup>1989, 114–136. Bei der Verheißung 2 Sam 7, 16, die DIETRICH nicht zum Urtext rechnet, bleibt trotzdem die Frage berechtigt, ob hier nicht eine im Hofstil verfaßte Aussage vorliegt, die noch nicht die Reflexion über die ewige Dynastie voraussetzt.



Verwirklichung seiner Geschichtsplanung zur vollen Entfaltung gelangen wird, wenn nämlich dem König als dem Sohn Jahwes ein „Haus“, d. h. ein ebenso von Gott geschaffenes Volk gegenübersteht und so der Zion als Ort unumschränkter Königsherrschaft Jahwes und ungetrübter Gemeinschaft des Volkes mit Gott in Erscheinung tritt (2 Sam 7, 11b. 16). Wenn 2 Sam 7 in diesem Zusammenhang vom Mitsein Jahwes spricht (V. 9), so macht diese Aussage deutlich, daß die Erwählung durch Gott und der Weg zur Vollendung dieses Anfangs begleitet sein werden von einer ständigen Einflußnahme auf den Erwählten. Vergleicht man jetzt Gen 2\* und die Davidgeschichte, so entspricht die Führung Davids aus der Niedrigkeit seines Hirtendaseins (1 Sam 16, 11–13; 2 Sam 7, 8) zum König auf Zion unter dem Beistand Jahwes ganz der Formung des Menschen aus dem Ackerboden und der ihr zugeordneten Einhauchung des Lebensatems sowie der Versetzung des von Gott geformten Menschen in den Garten von Eden. Doch wie nach Gen 2\* das Schöpfungsziel Jahwes erst mit der Erschaffung der Frau vollendet ist, die Jahwe als Hilfe für den Menschen aus dessen Rippe „baut“ und mit der das Alleinsein des Menschen überwunden und einer Menschheit die Teilnahme an Jahwes Königsherrschaft ermöglicht wird, so ist auch der davidische Herrscher in Hinordnung auf das Haus zu sehen, das ihm „gebaut“ wird, und ist der hier sichtbar gewordene schöpferische Anfang an sein Ziel gelangt, wenn beide, König und Volk, in Entsprechung zum Heilswillen Jahwes den Zielen seiner Führung dienen.

Jedoch geschieht im Horizont des theokratisch angelegten Königtums in Israel Anderes und Gegensätzliches. Es wird das Prinzip des sakralen Königtums, wie es der Alte Orient kennt, sichtbar, ein Herrschaftskonzept, in dem die Sicherung der Macht die ausschlaggebende Rolle spielt und wo dem als Gottkönig absolutistisch regierenden Herrscher keinerlei Schranken auferlegt sind. Das Versagen des Volkes in machtpolitischer Hinsicht behandelt auf eine grundsätzliche Weise der dtr-Text 1 Sam 8, der ungeachtet seiner späten Entstehung auf eine Einstellung des Volkes hinweist, die unheilvoll seine ganze Geschichte durchzogen und letztlich seinen Untergang herbeigeführt hat. Mit der Bitte um einen König, wie es bei allen Völkern Brauch ist (V. 5), und dem Begehren, sein zu wollen wie die anderen Völker (V. 20), verabschiedet Israel seine theokratische Identität und hat damit, wie es das Gotteswort an Samuel zum Ausdruck bringt, nicht in erster Linie den Propheten als Mahner und Warner verworfen, sondern vielmehr Gott selbst (V. 7). Daß das Gottesvolk von Anfang an eine Machtpolitik betreibt, die der Führung durch Gott zuwiderläuft, wird an verschiedenen Punkten der Thronfolgegeschichte sichtbar. Politisch unterschiedliche Gruppierungen versuchen einander den Rang abzulaufen, bis es Batseba, unterstützt durch den Söldnergeneral Benaja, den Jerusalemer Oberpriester Zadok sowie den Propheten Nathan, gelingt,

von David ein Votum für ihren Sohn zu erhalten und sich damit gegenüber dem zuvor von der Landbevölkerung favorisierten und von dem Heerbannführer Joab und dem Landpriester Ebjatar bereits als Nachfolger Davids designierten Adonija durchzusetzen, so daß letztlich Salomo die Königsmacht davonträgt (1 Kön 1). Es fällt auf, daß diese auf einem fragwürdigen Weg gefällten machtpolitischen Entscheidungen in Verbindung mit einem Opfer und damit in Gegenwart Jahwes getroffen werden und von den Beteiligten ohne weiteres durch Zitation eines Jahwewortes als gottgewollt hingestellt werden (1 Kön 1, 9.19.35.47). Was aber tatsächlich innerhalb der Davidfamilie sichtbar wird, ist eine eigenmächtige Machtpolitik, die nicht mehr mit den Zielen der Geschichtsplanung Jahwes vereinbar ist und in der Verbrechen und Gewalt als Mittel der egoistischen Selbstbehauptung an der Tagesordnung sind. Die Geschichtsschreibung läßt eine Serie von Gewalttaten an ihrem Leser vorüberziehen: Grausamkeiten innerhalb von Kriegsgeschehen (2 Sam 10, 18; 12, 30 u. ö.); den Auftragsmord an dem Hethiter Urija (11, 14 ff.); die Schändung der Tamar durch ihren Halbbruder Amnon (13, 1–22); die Ermordung Ammons durch Absalom (13, 23–37); Abschaloms Aufstand gegen seinen Vater David (15, 1–12); die Ermordung Abschaloms durch den Feldherrn Joab (18, 14); die Intrigen um den Aufstieg Salomos (1 Kön 1); die Morde, die David noch auf dem Totenbett seinem Sohn und Nachfolger Salomo anrät (1 Kön 2, 5–6. 8–9). Der Vorwurf des Schimi aus Bahurim, der den Niedergang Sauls und seiner Familie auf Bluttaten Davids zurückführt, läßt sich, auf dem Hintergrund der ganzen Thronfolgegeschichte gelesen, als ein vernichtendes Urteil über dessen Königtum verstehen. Zweimal bezeichnet Schimi David als Mörder, als einen Blutmenschen, der mit Blutschuld behaftet ist (2 Sam 16, 5–14).

Vergleicht man jetzt die Davidgeschichte mit der Darstellung in Gen 4\*, so repräsentiert der Brudermörder Kain die gewalttätige Behauptung des davidischen Königtums, wohingegen hinter der Emanzipation der Hilfe für den Menschen aus dem Schöpfungsplan Jahwes, wie sie in der Selbsthöhung der Frau (4, 1) sichtbar wird, das Volk und seine Vertreter in ihrem Streben nach machtpolitischer Autonomie zu sehen sind. Und so wie König und Volk die Bindung an Jahwe ihren Interessen unterordnen, rühmt sich die Frau ihrer eigenen schöpferischen Potenz in Gegenwart von Jahwe und erwartet Kain aufgrund seiner Opfergabe die Bestätigung durch Jahwe. In Abel hingegen, dessen Opfer Gott annimmt, ist das Erbe der vorstaatlichen Zeit gewahrt, in der die Bestellung der Richter nicht in der Fluchtlinie menschlichen Machtstrebens lag, sondern die ad hoc in den Zeiten der Not bestimmten Führergestalten nach Beendigung der Not wieder von ihrem Amt zurücktraten (Ri). Dieser charismatische Anspruch sollte auch für das Königtum maßgebend sein, das als institutionalisiertes Retterum von der Dynamik des geschichtlichen Handelns Gottes her gesehen und diesem theokratischen Verständnis

gemäß damit in den Plan einer Verheißungslinie eingeordnet wurde. Dieser Einstellung trägt die Kategorie „Hirt“ Rechnung, und es ist nur folgerichtig, daß David von der Herde weg zum König bestellt (1 Sam 16, 11–13) und in der Nathanverheißung auf dieses Hirteisein als Grundvoraussetzung hingewiesen wird (2 Sam 7, 8). Wenn nach Ausweis von Gen 4, 8 der Hirte Abel getötet wird, dann bedeutet dies auf der Ebene der Urgeschichte gesehen die Torpedierung des Schöpfungsentwurfes (2, 18) durch den gewalttätigen Menschen, auf der heilsgeschichtlichen Ebene aber die Verabschiedung des theokratischen Ideals durch die Verbrechen im Raum der Davidfamilie.

Die historische Konsequenz dieses Fehlverhaltens ist der Zerfall des Zwölfstämmevolkes; nach der Trennung des Nordens vom Süden (926 vC) bleibt dem Sohn Salomos, Rehabeam, nur Jerusalem und der Staat Juda als Herrschaftsbereich erhalten. Die Tatsache aber, daß die Daviddynastie trotz ihres Versagens vor Gott nicht untergeht, ruft eine theologische Reflexion auf den Plan, welche im Nachsinnen über den Heilswillen Jahwes die Unwideruflichkeit des Anfangs erkennt, den Gott mit der Erwählung Davids gesetzt hat. In diesem Zusammenhang spielt, wie eine Studie von N. Lohfink zeigt, nicht die Nathanverheißung als heilsbegründendes Wort die entscheidende Rolle, sondern das sog. *nîr*-Orakel (2 Kön 8, 19), das der Deuteronomist bereits vorfand und das schon zu Lebzeiten Salomos (1 Kön 11, 36) für das Verständnis des Strafaufschubs unter diesem König maßgebend war. Der vermutliche Urtext jenes Wortes, das, als Reaktion auf die Umstände der Reichsteilung und ihre Folgezeit, eine gegenüber der Nathanverheißung 2 Sam 7 eigene Größe darstellt, lautet, bevor im Verlauf der theologiegeschichtlichen Entwicklung eine Anpassung an 2 Sam 7 stattfand, der Rekonstruktion von Lohfink gemäß wie folgt: Jahwe wolle „ihm (=David) Herrschaft (*nîr*) gewähren ‚vor Seinem Antlitz (= in Jerusalem)‘ durch alle Zeit“<sup>48</sup>. Der Erwähnung dieses Orakels in 1 Kön 11, 36 geht in V. 34 ein Hinweis auf die Erwählung Davids voraus; dort wird das Verbum *bhr* „erwählen“ verwandt, das mit der Erzählung von der Salbung Davids in Bethlechem (1 Sam 16) verbunden ist. Mit dieser kontextuellen Verknüpfung wird die entscheidende Voraussetzung zur Formulierung des Orakels in den Blick genommen und zugleich eine Erklärung gegeben für die Zurückstellung der Nathanverheißung in dieser Zeit. Weil jener Text in paradigmatischer Weise von den Größen König und Volk (= Haus) als einer schöpferischen Gründung Jahwes spricht und deshalb auch als Idealvorstellung in die Darstellung von der Menschenschöpfung Gen 2\* eingeflossen ist, konnte in einer Zeit, da das Haus als

<sup>48</sup> N. LOHFINK, Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8, 19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk, in: U. STRUPPE (Hg.), Studien zum Messiasbild im AT (SBA 6) Stuttgart 1989, 127–154.130.134–136.

Gegenüber des theokratischen Königs verloren schien, 2 Sam 7 nur mehr in einem eingeschränkten Maße zur Begründung für den veränderten Zustand in der Daviddynastie herangezogen werden. Erst in der Zeit Joschijas (639–609 vC), als die Restauration des Zwölfstämmevolkes in greifbare Nähe rückte, lebte in der theologischen Auseinandersetzung eine Besinnung auf 2 Sam 7 wieder auf<sup>49</sup>, erst recht in der Zeit nach dem Untergang Judas und der davidischen Monarchie 586 vC, als man im Zuge der Wiederherstellung Israels als Neuschöpfung Jahwes über eine der Zion-David-Tradition entsprechende Verwirklichung der Theokratie nachdachte. In der Zeit Salomos und danach aber berief man sich auf das *nîr*-Orakel und damit auf die Treue Gottes zu dem schöpferischen Anfang, den er mit der Erwählung Davids (1 Sam 16) gesetzt hat, und konnte so der Situation des Gerichtes einerseits und der Bewahrung durch Gott andererseits gerecht werden. Vergleicht man auf diesem Hintergrund Gen 4\* mit der Geschichte der Daviddynastie, so spiegelt sich das sich hier vollziehende Gericht Gottes im Strafurteil Kains und in den Folgen für ihn wider. So wie das Schwert auf ewig nicht mehr von dem Haus Davids weicht (2 Sam 12, 10), so muß auch Kain mit der Gegebenheit leben, daß der Ackerboden ihm den Segen verweigert. Aber ebenso wie der Daviddynastie trotz ihrer Gewalttaten die Treue Gottes zu der Erwählung Davids am Anfang nicht entzogen wird (*nîr*-Orakel), so gibt Jahwe dem Kain ein Zeichen, das ihn gnadenhaft der bleibenden Zuwendung Gottes in der Zeit des Gerichtes versichert.

Angesichts dieser Verwurzelung der Tradition in der Konzeption des theokratischen Königtums Davids verwundert es nicht, daß zur Darstellung von dessen Bedeutung für Israel und über Israel hinaus für die Völkerwelt erstmals eine Urgeschichte entworfen wurde<sup>50</sup>. Weil nämlich das Königtum in Israel als institutionalisiertes Rettertum der Dynamik des geschichtlichen Handelns Gottes und damit einer auf Vollendung hin ausgerichteten Verheißungslinie eingeordnet wurde, konnte ein Versagen des Königs wie des Volkes nicht mehr allein als eine punktuelle Verschuldung gewertet werden; all dies mußte vielmehr als Auflehnung gegen die Heilsabsichten des göttlichen Geschichtsplanes, als ein Angriff auf den von Jahwe gesetzten schöpferischen Anfang verstanden und als Sündenfallgeschehen gesehen werden. Dieser theologisch-prinzipiell ausgerichteten Denkweise gemäß stellt der Verfasser, der sogenannte Jahwist, die entscheidenden Konstanten heraus, den Schöp-

<sup>49</sup> Vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 114–136; R. BRANDSCHEIDT, Ein großes Licht (Jes 9, 1–6) – Standortbestimmung zur Stärkung des Glaubens, in: TThZ 105 (1996) 21–38.35 ff.

<sup>50</sup> Zur Verdeutlichung könnte man beachten, daß im Nordreich Israel keine eigene Urgeschichte entstanden ist, sondern daß man es dort bei dem Rückgriff auf den Patriarchen Jakob bewenden ließ.



fungsentwurf Jahwes, das Aufbegehren des Menschen gegen den Anfang, das Weitergehen der Geschichte unter veränderten Umständen und die bleibende Zuwendung Gottes dem Sünder gegenüber. Was der Jahwist hier als exemplarisch für den Menschen erkannte, hat weitere Reflexionen in Gang gesetzt und zu einer Fortschreibung seiner Urgeschichte geführt. Inhaltlich gesehen aber haben alle Nachfolgenden nur entfaltet, was jener Verfasser als erster im Licht der Offenbarung Gottes als das entscheidende Thema der Menschheit in der Geschichte erkannt hat, und das, auf eine kurze Formel gebacht, sich wie folgt umschreiben läßt: Unterwegs zum Anfang. Daß mir persönlich die Einsicht in die bleibende Aktualität dieses Themas von dem erschlossen wurde, den diese Seiten ehren wollen, bekenne ich am Ende dieser Untersuchung von Herzen und mit Dank.

## Kritische Individualität und wache Skepsis

Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet

*Prof. Dr. Ernst Haag zum 65. Geburtstag*

Biblische Literatur als einen Ort religiöser Erfahrung vorstellen zu wollen, – sei es als deren Bezeugung wie auch als Anstiftung dazu –, mag denen, die im jüdisch-christlichen Kulturkreis verwurzelt sind, vorkommen wie das sprichwörtliche „Eulen-nach-Athen-Tragen“. Denn wo sollten wir eine größere Fülle aussagekräftiger literarischer Bekundungen menschlicher Erfahrung mit dem Numinosen, dem Transzendenten, mit dem „persönlichen“ Gott erwarten als in der Heiligen Schrift? Wird diese doch – im Sinne des Eröffnungssatzes des Hebräerbriefes – in dem Glauben überliefert, daß Gott viele Male und auf vielerlei Weise zu den Menschen gesprochen hat. In unserer Gegenwart erscheint es vielen jedoch als wenig hilfreich, kaum zum Nachvollzug einladend, diese Zeugnisse als Erschließung religiöser Erfahrung ins Blickfeld zu rücken. Verfahren und Ergebnis scheinen vorprogrammiert. Kritische Skeptiker argwöhnen, ihre Lebensfragen sollten durch den Verweis auf die Bibel vorschnell eingeschläfert werden, damit es nicht zu letzter Schärfe und Zuspitzung oder gar zur Negation komme. Einen solchen Verdacht nähren heißt jedoch, die hinter den biblischen Zeugnissen stehenden Frauen und Männer zu vergessen, deren Schicksale durch je verschiedene Lebenskoordinaten bestimmt waren. Ihre jeweilige Situation zwang ihnen Erfahrungen auf und ließ sie um Deutung ringen.

Einen packenden Einblick in solches Ringen kann uns beispielhaft der schriftliche Nachlaß eines Mannes gewähren, den wir Kohelet nennen. In seinen Zeilen werden Konturen seines Lebens deutlich, gewinnen Beobachtungen, Fragen und Folgerungen sprachlichen Ausdruck. Die bohrende, schmerzhaft Schärfe seiner Überlegungen haben Zeitgenossen und Schüler mit dem eisernen Stachel eines Ochsensteckens verglichen<sup>1</sup>. Jüdische Gelehrte des Altertums distanzierten sich von ihnen als ausschließlich durch den

---

<sup>1</sup> Vgl. Koh 12, 11. Auf das Spiel mit den Wurzelkonsonanten des Vergleichsspenders *dar'bonôt* „Ochsenstachel“ (= Eisenspitze des Stockes, mit dem man Rinder von hinten lenkt) und des Vergleichsempfängers „Worte“ *d'barim* macht Klaus KOENEN, Zu den Epilogen des Buches Qohelet: BN 72 (1994) 24–27, hier S. 25, aufmerksam.

Verfasser selbst zu verantwortende Weisheit<sup>2</sup>. Feinführend differenzierte – zumindest nach den Akten des II. Konzils von Konstantinopel (553)<sup>3</sup> – auf christlicher Seite der vielleicht größte Exeget der antiochenischen Schule, der 428 als Bischof von Mopsuestia in Kilikien verstorbene Theodor, wenn er meinte: Salomo habe das Buch zum Nutzen anderer „ex sua persona“ verfaßt, also aus seinem biographisch geprägten Erfahrungswissen<sup>4</sup>. Theodor sah im Buch Kohelet die Gnadengabe der Weisheit am Werk, nicht das Charisma des prophetischen Redens, wobei nach 1 Kor 12, 4–11 beides derselbe Geist Gottes bewirke<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. bMegilla 7a: „Es wird gelehrt: R. Šimón b. Menasja sagte: Das Buch Qoheleth verunreinige nicht die Hände, weil es nur die Weisheit Šelomos ist“. Dazu merkt der Übersetzer L. GOLDSCHMIDT (Der Babylonische Talmud, Bd. IV, Königstein 1980, 25 Anm. 134) an: „Also nicht durch göttliche Inspiration niedergeschrieben“. Laut 'Eduyot V, 3 war es die Lehrmeinung der Schule Schammai, daß das Buch Kohelet die Hände nicht verunreinige. Nach bSchabbat 30b wollten die Weisen das Buch verbergen, weil seine Worte einander widersprächen; nur die Tatsache, daß es mit Worten der Tora beginne und ende, habe sie davon abgehalten. Zur rabbinischen Diskussion vgl. A. WÜNSCHE, Der Midrasch Kohelet, Leipzig 1880, XV–XVI.

<sup>3</sup> Die auf dieser V. Ökumenischen Synode gegen Theodor von Mopsuestia vorgetragene Anklageschrift stellte 71 Textauszüge aus dessen literarischem Werk zusammen. Auszug 63 referiert u. a. über seinen Kohelet-Kommentar: „His quae pro doctrina hominum scripta sunt, et Salomonis libri connumerandi sunt, id est, proverbia et ecclesiasta (v. l. ecclesiaste), quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae uero gratiam, quae euidenter altera est praeter illam secundum beati Pauli uocem“ (Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, ed. Johannes STRAUB, Vol. I [ACO IV, 1], Berlin 1971, 66 Z. 25–28; vgl. G. D. MANSI u. a., Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759–1789, Bd. IX, col. 223, Nr. LXIII; PG 66, 697 A). Der Kohelet-Kommentar Theodors ist nur noch fragmentarisch in syrischer Übersetzung überliefert: Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis, hg. v. Werner STROTHMANN (Göttinger Orientforschung. I. Reihe: Syriaca; Bd. 28), Wiesbaden 1988. Vgl. ebd. S. XVII f. die zur Vorsicht mahnenden Hinweise bezüglich der literarischen Herleitung und der Zuverlässigkeit dieses Textauszuges.

<sup>4</sup> Zu dem nun feststellbaren Kontext des Ausdrucks „ex sua persona“ im Kohelet-Kommentar Theodors VI 52 (!) siehe Werner STROTHMANN, Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia, in: Religion im Erbe Ägyptens (Ägypten und Altes Testament; 14), Wiesbaden 1988, 186–196, hier S. 195 f.

<sup>5</sup> D. Z. ZAHAROPOULOS, Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis, New York 1989, 87 f., schließt daraus, Theodor habe unterschiedliche Grade von Inspiration im atl. Schrifttum angenommen. Dies verneint hingegen STROTHMANN, Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia 196. Zutreffender spricht J. JARICK, Theodore of Mopsuestia and the Interpretation of Ecclesiastes, in: The Bible in Human Society [FS John Rogerson = JSOT.S 200], Sheffield 1995, 306–316, von „another order of inspiration, perhaps“. Eine ähnlich gelagerte Diskussion ergibt sich übrigens aus der Stellungnahme Theodors zum Hohenlied, die gleichfalls – in vier Abschnitten zusammen-

Charakterisieren, ja empfehlen derartige Einschätzungen das Buch nicht nachgerade als Zeugnis persönlich verantworteter Erfahrungen und Reflexionen, die ihren Platz in der jüdisch-christlichen Bibel gefunden haben? Drei Fragen liegen nahe: (1) Wer verantwortet diese Reflexion? (2) Welcher Art sind die Erfahrungen? (3) Wohin führen sie?

## 1. Die Persönlichkeit Kohelets in ihren Lebenskoordinaten

Die im Grundbestand wohl nur „Worte Kohelets“ lautende Überschrift<sup>6</sup>, das Textkorpus – in 1, 12 in Selbstbezeichnung des Autors – und ein erster Nachtrag (12, 9–10) identifizieren den Verfasser des Werkes als „Kohelet“. Legen wir diesem Terminus die Bedeutung „Versammler“ / „Versammlungsleiter“ bei, so erfordert die Art der gemeinten Versammlung eine genauere Bestimmung. Zu denken wäre an eine öffentliche Lehrversammlung<sup>7</sup>. Da „Kohelet“ in 12, 8 und (im emendierten Text von) 7, 27 mit dem Artikel steht, muß es sich – zumindest dort – um eine Art Amts- bzw. Funktionsbezeichnung handeln. Demgemäß dürfen wir in „Kohelet“ nicht den wirklichen Eigennamen des Verfassers sehen; vielmehr hat dieser die Bezeichnung in der Art eines Deck- oder Spitznamens aufgegriffen<sup>8</sup>, möglicherweise nach Vorgabe seines Schüler(kreise)s<sup>9</sup>. Norbert Lohfink möchte in diesem „Versammlungsleiter“ den Gründer bzw. Lehrer eines philosophischen Zirkels sehen<sup>10</sup>, der aus der öffentlichen Darbietung der Lehre – nach Art griechischer Wanderphilosophen – auf Straßen und Plätzen zustande gekommen sei<sup>11</sup>. Die Lehr- und

---

gestellt (MANSI a. a. O., col. 225–227, Nr. LXVIII–LXXI) – die Konzilsväter beschäftigte; vgl. dazu Adrien-M. BRUNET, Théodore de Mopsueste et le Cantique des Cantiques: Études et recherches 9, 1955, 155–170, hier bes. S. 164 f.

<sup>6</sup> Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Kohelet, in: Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie; 1,1), Stuttgart u. a. 1995, 263–270, hier S. 267; F. J. BACKHAUS, Der Weisheit letzter Schluß! Qoh. 12, 9–14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung: BN 72 (1994) 28–59. Zum Diskussionsstand der literarkritischen Probleme des Buches insgesamt vgl. O. KAISER, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese: ThR 60, 1995, 1–31. 233–253.

<sup>7</sup> Möglicherweise kann man mit Hans-Peter MÜLLER, Art. *qāhāl*: THAT II, München 1976, 609–19, hier Sp. 613, in Sir 15, 5 „und inmitten der Gemeinde (*qāhāl*) öffnet sie (d. h. die Weisheit) seinen (d. h. des Weisen) Mund“ einen Hinweis auf die Existenz einer solchen weisheitlichen Versammlung sehen.

<sup>8</sup> Vgl. H. GRAETZ, Kohelet oder der salomonische Prediger, Leipzig 1871, 17.

<sup>9</sup> Eine hypothetische Genese im Gebrauch des Namens „Qohelet“ in der gleichnamigen Schrift entwirft – unter Einschluß des postulierten „Salomo-Redaktors“ – BACKHAUS, Der Weisheit letzter Schluß 42 f.

<sup>10</sup> Vgl. N. LOHFINK, Kohelet (NEB), Würzburg [1980] <sup>2</sup>1982, 11 f.

<sup>11</sup> Diese Deutung ist anderen, bei Diethelm MICHEL, Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988, 1–8, referierten und diskutierten Versuchen vorzuziehen. Michel selbst schließt sich dem Vorschlag von CH. F. WHITLEY, Kohelet (BZAW 148), Berlin 1979, 4 ff., an, den terminus

Arbeitsweise dieses „Versammlungsleiters“ beleuchtet die biographische Notiz 12, 9–10<sup>12</sup>, die wohl nach dem Tod des Lehrers verfaßt wurde: Demnach war Kohelet ein auf Außenwirkung bedachter Weiser (*hākām*), der unermüdlich<sup>13</sup> dem Volk Einsicht vermittelt hat. Seine Arbeitsweise kannte das anfängliche kritisch-abwägende Zuhören (überlieferter Weisheitssentenzen), eine nachsinnende Reflexion und deren Formgebung zu *m<sup>c</sup>šālīm* von bleibendem Wert<sup>14</sup>.

Seit langem ist im Hebräischen des Buches ein Stadium der Sprache erkannt, das der Mischna nahesteht<sup>15</sup>. Es ist durchsetzt von lexikalischen und grammatischen Aramaismen<sup>16</sup>. Durch die sprachlichen Phänomene gezeichnet, wird das Buch in das 2. oder 3. Drittel des 3. Jh. v. Chr. zu datieren sein, spätestens an der Wende zum 2. Jh. Die fast einhellige Meinung datiert Kohelet vor Jesus Sirach, dessen Buch in den ersten drei Jahrzehnten des 2. Jh. v. Chr. entstanden ist<sup>17</sup>. Als Entstehungsort rechnet die gängigste Hypothese mit Palästina, näherhin Jerusalem<sup>18</sup>.

Mit diesem raum-zeitlichen Koordinatensystem ist eine ganz bestimmte kulturgeschichtliche, politische und religiöse Situation angesprochen, die man evokatorisch mit dem Schlagwort („Früh-) Hellenismus“ umreißen kann. Sieht man Kohelet im Schnittpunkt von hellenistischer Kultur und überliefertem

---

unter Rückgriff auf syrisches qhl („bedenken“) als „Skeptiker“ zu übersetzen. Kurios ist der Vorschlag von James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, London 1982, 44, der den Begriff von der literarischen Königsfiktion her verstehen möchte: Da das Buch versuche, salomonische Verfasserschaft zu fingieren, spiele die Bezeichnung Kohelet auf Salomo an, den „Sammeler“ von Frauen („Solomon as a gatherer of women“).

<sup>12</sup> Zur Übersetzung vgl. die Vorschläge bei C. DOHMEN: *Der Weisheit letzter Schluß?* Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12, 9–14: BN 63 (1992) 12–18; DERS. / M. OEMING, *Biblicher Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg i. Br. u. a. 1992, 30–54; BACKHAUS, *Der Weisheit letzter Schluß* 32 f.

<sup>13</sup> Durch *ʿōd* wird nach DOHMEN, *Der Weisheit letzter Schluß* 14, eher auf die Dauer der zuvor genannten Tätigkeit hingewiesen als daß in der Verbindung mit *ʿōjôter* betont werden sollte, daß Kohelet sogar das einfache Volk gelehrt habe (anders LOHFINK: „überdies“).

<sup>14</sup> Vgl. BACKHAUS, *Der Weisheit letzter Schluß* 34 f.

<sup>15</sup> Vgl. zusammenfassend Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth* (*Orientalia Lovaniensia Analecta*; 41), Leuven 1992, 221–224.

<sup>16</sup> Max WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966, 145, und W. C. DELSMAN, *Zur Sprache des Buches Kohelet*, in: *Von Kanaan bis Kerala. FS van der Ploeg* (AOAT 211), Kevelaer 1982, 341–365, weisen z.B. insgesamt 80 lexikalische Aramaismen nach, was einen Gesamtbestand von über 3 % ausmacht.

<sup>17</sup> Vgl. dazu eingehend Reinhold BOHLEN, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit* (TThSt 51), Trier 1991, 333–337.

<sup>18</sup> Vgl. dazu KAISER, *Beiträge zur Kohelet-Forschung* 10–17.



jüdischen Erbe<sup>19</sup>, so darf man sein Bemühen in einer ersten Standortbestimmung als den Versuch werten, auf die neuen Gegebenheiten lebensmäßig und denkerisch zu reagieren. Daß dieser Versuch in eigener schmerzlicher Erfahrung geboren wurde, wird auf Schritt und Tritt deutlich. Gerade in der „distanzierten Berufung auf die eigene Erfahrung“ ist nach Otto Kaiser möglicherweise „der wesentliche Beitrag zu suchen . . ., den der Hellenismus zum Denken Kohelets geleistet hat“<sup>20</sup>. Es sind Facetten der Persönlichkeit Kohelets zu erkennen, die sich als kritische Individualität<sup>21</sup> und wache Skepsis fassen lassen, *σκέψις* in der Bedeutung von prüfender Betrachtung, nicht im spezifischen Sinne pyrrhonisch-skeptischer Philosophie oder in der Annahme eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus<sup>22</sup>. Diese wache Skepsis und kritische Individualität lassen sich m.E. überzeugend nachzeichnen (1) in der Eigenbeobachtung geschehenden Unrechts, (2) in der Aufgabe einer weisheitlichen Fundamentalmotivation und (3) im Empfinden des Todesgeschicks. Diese Themenkreise stellen zugleich Elemente zur Beantwortung der Frage bereit: Welcher Art sind die Erfahrungen Kohelets?

## 2. Kritische Individualität und wache Skepsis

### 2.1. – in der Eigenbeobachtung geschehenden Unrechts

Zu Beginn und zum Abschluß der Einheit 4, 1–5, 8<sup>23</sup> kommt Kohelet auf ökonomische, soziale und politische Rahmenbedingungen seiner Zeit und Heimat zu sprechen. Er sieht durch sie die Lebensqualität der Betroffenen in solchem Maße desavouiert, daß er glücklicher als die Toten und die Lebenden jenen preist, „der noch nicht geworden ist, der noch nicht das schlimme Tun gesehen hat, das unter der Sonne getan wird“ (4, 3):

„Und wiederum<sup>24</sup> beobachtete ich all die Ausbeutung, die ins Werk gesetzt wird unter der Sonne.

<sup>19</sup> Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 1973, 210–237; LOHFINK, Kohelet 10; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Biblische Studien; 2), Freiburg 1994, 274–332.

<sup>20</sup> KAISER, Judentum 79.

<sup>21</sup> HENGEL, Judentum und Hellenismus 232, spricht von der „Individualität seiner Persönlichkeit“.

<sup>22</sup> Zu Kohelet als Skeptiker vgl. MICHEL, Qohelet 88 f.; Otto KAISER, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 3, Gütersloh 1994, 93 f.

<sup>23</sup> Zu Abgrenzung und Komposition des Abschnitts vgl. F. BIANCHI, „Essi non hanno chi li consoli“ (Qo 4, 1): RivBib 40, 1992, 299–307, hier S. 301 f.; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 126–128.

<sup>24</sup> Daß die einleitende Lexemverbindung die Hinwendung zu einer weiteren/neuen Beobachtung markiert, betonen Diethelm MICHEL, Untersuchungen zur Eigenart des

Tränen der Ausgebeuteten,  
aber sie haben keinen Tröster.  
Und aus der Hand ihrer Ausbeuter: Gewalt,  
aber sie haben keinen Tröster“ (Koh 4, 1).

„Wenn Ausbeutung des Armen und Vorenthaltung von Recht und Gerechtigkeit du  
in der Provinz beobachtest,  
wundere dich nicht über den Sachverhalt!  
Denn einen Hohen überwacht ein Höherer,  
und Hochgestellte sind über ihnen.  
Aber: Der Vorteil eines Landes bei all dem ist dies:  
ein König für das bebaute Feld<sup>25</sup>“ (Koh 5, 7–8).

Was Kohelet hier beobachtet, sind die Auswirkungen der hellenistischen Staatsideologie, der Verwaltungsstrukturen und der Steuerorganisation in der ptolemäischen Provinz „Syrien und Phönikien“, in der er lebte. Denn bereits die ersten Ptolemäer haben Koilesyrien nach der militärischen Eroberung als ihren zweiten großen Außenbesitz neben der Kyrenaika rasch und intensiv für die Wirtschaft und die Verwaltung ihres Reiches erschlossen. Dies spiegelt sich literarisch in den Papyri des Zenon-Archivs<sup>26</sup>, in einem Erlaß Ptolemaios' II. Philadelphos aus dem Jahre 260 über die Deklaration von Vieh und Sklaven<sup>27</sup> sowie in der Tobiadenerzählung des Josephus Flavius<sup>28</sup>. Archäologisch aufschlußreich ist die nachgewiesene Verbreitung ptolemäischer Münzen und

Buches Kohelet. Mit einem Anhang Bibliographie zu Kohelet von Reinhard G. LEHMANN (BZAW 183), Berlin–New York 1989, 251, und BIANCHI „Essi non hanno chi li consoli“ 302 f., zu Recht.

<sup>25</sup> Zur Möglichkeit, bei Vernachlässigung der masoretischen Satzabgrenzung Koh 5,8 als Pendenskonstruktion aufzufassen („Aber: Der Vorteil eines Landes bei allem/in jeder Hinsicht – dies ist ein König für das bebaute Feld“) s. F. J. BACKHAUS, Die Pendenskonstruktion im Buch Kohelet: Zeitschrift für Althebraistik 8, 1995, 1–30. Eine ausführliche Behandlung der durch V. 8 gestellten philologischen Probleme bietet G. ANDERLINI, Kohelet 5, 7–8. Note Linguistiche ed esegetiche: Bibbia e Oriente 37, 1995, 13–32.

<sup>26</sup> Vgl. dazu einführend: Pieter W. PESTMAN, A Guide to the Zenon Archive (Papyrologica Lugduno-Batava; 21), Leiden 1981; Claude ORRIEUX, Les papyrus de Zénon, Paris 1983. Zur Palästinareise des Zenon im Auftrag des Dioiketen Apollonios von Dezember 260 bis mindestens April 258 vgl. S. MITTMANN, Zenon im Ostjordanland, in: Archäologie und Altes Testament (FS Kurt Galling), Tübingen 1970, 199–210; zu den Bezügen der Papyri zu „Syrien und Phönikien“ vgl. A. PASSONI DELL'ACQUA, Le testimonianze papiracee relative alla „Siria e Finicia“ in età tolemaica (I papiri di Zenone e le ordonanze reali): RivBib 34, 1986, 233–283.

<sup>27</sup> PER Inv. Nr. 24552 gr. (C. Ord. Ptol. 21–22), erstmals veröffentlicht von H. LIEBESNY, Ein Erlaß des Königs Ptolemaios II. Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien: Aegyptus 16, 1936, 256–291; zu weiteren Bearbeitungen vgl. Reinhold SCHOLL, Sklaverei in den Zenonpapyri (Trierer historische Forschungen; 4), Trier 1983, 226 f.

<sup>28</sup> Ios. ant. XII, 158–236.

für das jüdische Kernland speziell die bis zur Zeit Ptolemaios' II. (282–246) reichende Serie von lokalen Jehud-Münzen, die vermutlich vom Jerusalemer Hohenpriester auf Geheiß der Regierung in Alexandria ausgegeben wurden<sup>29</sup>. Schon Ptolemaios I. Soter (306/4–283/2) hatte ein einheitliches Münzsystem für die Kernländer Ägypten, Kyrenaika, Zypern und Koilesyrien geschaffen, in denen ausschließlich königlich-ptolemäisches Geld als Zahlungsmittel erlaubt war<sup>30</sup>. So wurden auch die Judäer sehr schnell zumindest von zwei Bereichen der hellenistischen Welt erfaßt, von der Verwaltung und von der Wirtschaft<sup>31</sup>.

Um das Verwaltungs- und Besteuerungssystem<sup>32</sup> zu durchschauen, müssen wir zunächst die entscheidende Schichtung der Bevölkerung des Landes wahrnehmen: hier die Einheimischen (λαοί), dort die Griechen bzw. Makedonen, vornehmlich königliche Beamte, Angehörige der Besatzungsarmee und Kleruchen, die eine privilegierte Klasse bildeten. Ebenso wie das Kernland Ägypten galt den ptolemäischen Herrschern auch die Provinz Syrien und Phönizien als speergewonnenes Land (δορικτητος χώρα), das aufgrund der

<sup>29</sup> Vgl. L. MILDENBERG, *Yehud. A Preliminary Study of the Provincial Coinage of Judea*, in: *Greek Numismatic and Archaeology* (FS Margaret Thompson), Wetteren 1979, 183–196; Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage*, Bd. I, New York 1982; Robert HARRISON, *Hellenization in Syria-Palestine. The Case of Judea in the Third Century BCE*: BA 57, 1994, 98–108, hier S. 100–102: „The very existence of the Hellenistic Yehud coins bears eloquent testimony to the extent and speed with which the Ptolemies assumed control over the fledgling monetary economy of their Palestinian territories. Within a very few decades of establishing clear title to southern Coele-Syria, the Ptolemies had incorporated even the insignificant Judean mint into their monetary system. Jerusalem, owing perhaps to its relative military unimportance, escaped the fate of being settled as Ptolemaic cleruchy. But in terms of economic domination, the Judean capital was no less ruled by Alexandria than if it had been under the command of a local military governor“ (S. 101).

<sup>30</sup> Vgl. G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander d. Gr. bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, 31.

<sup>31</sup> „The archaeological record of third century BCE Palestine indicates that Judea had been integrated into the Ptolemaic economy quite early in the Hellenistic period. That integration is unquestionably reflected in the period's tax collection system as well as its official and provincial coinage“ (HARRISON, *Hellenization in Syria-Palestine* 106).

<sup>32</sup> Zu Einzelheiten vgl. Michael ROSTOVITZ, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, Bd. 1, Darmstadt 1955, 23 f. 274–278; Victor TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* [1959], New York [Atheneum College Edition, Seventh Printing], New York 1985, 59–63; HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 32–55; DERS., *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (SBS 76), Stuttgart 1976, 38–51; Roger S. BAGNALL, *The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt* (Columbia Studies in the Classical Tradition; 4), Leiden 1976, 18–24; Wolfgang BOOCHS, *Die Finanzverwaltung im Altertum*, Sankt Augustin 1985, 116–141; Elias J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge/Mass. – London 1988, 71–79; HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches* 27–31. 57–64.



absoluten Königsideologie dem Monarchen zufiel<sup>33</sup>. Ein Großteil des Landes unterstand ihm unmittelbar. Diese von halbfreien Königsbauern bestellte γῆ βασιλική ist auch hier durch die Zenon-Papyri nachgewiesen. Andere Flächen wurden zur Ansiedlung von Militärbauern ausgewiesen, die in besonderem Maße in Koilesyrien angesiedelt wurden; auch die neugegründeten Poleis mußten mit Grundbesitz ausgestattet werden. Hohe Beamte wurden mit Gütern belehnt. In Syrien und Phönizien stellte das von den λαοί bewohnte Dorf die steuerliche und wirtschaftliche Grundeinheit dar. Durch die Verpachtung der direkten Steuern und Abgaben an τελῶναι haben die Ptolemäer ein System geschaffen, das ihnen zwei gewichtige Vorteile bot. Zum einen erreichten sie dadurch eine lückenlose Erhebung der von ihnen verhängten Steuern und Abgaben bis in das kleinste Dorf hinein; zum anderen gelang es ihnen so, die einheimische Oberschicht an sich zu binden. Denn die wohlhabenden Familien zeichneten für die Erhebung der königlichen Einkünfte verantwortlich, da sie die dazu erforderliche Bürgschaft leisten konnten<sup>34</sup>.

Der Landbevölkerung, deren Arbeitskraft der König für sich beanspruchte, waren drückende Lasten auferlegt. „Die Beamten der Zentralregierung hatten die optimale wirtschaftliche Ausbeutung sicherzustellen, vor allem im Hinblick auf die reichen Rohstoffe und Produktionsgüter, die in Ägypten fehlten; die Besteuerung wurde daher direkt durch königliche Beauftragte durchgeführt“<sup>35</sup>. Hier haben die „Tränen der Ausgebeuteten, die keinen Tröster finden“, und die durch die Ausbeuter angewendete Gewalt, auf die Koh 4, 1 hinweist, ihren Sitz im Leben. Denn „die Überwachung der Steuermoral war streng: Hinterziehung durch FehldeklARATION oder gar Steuerverweigerung wurden durch hohe Strafen geahndet . . . Steuerschuldnern drohte Gefängnis oder gar Zwangsverkauf in die Sklaverei“<sup>36</sup>. Bei dem in Koh 5, 7b geschilderten System, „einen Hohen überwacht ein Höherer, und Hochgestellte sind über ihnen“, geht es nicht um „Vetternwirtschaft“, wie D. Michel meint<sup>37</sup>, sondern hier spiegelt sich m. E. eine andere, zweifache Realität. Zum einen die drei Verwaltungsebenen: In der Provinz überwachten die Oikonomoi an der Spitze der Hyparchien die Staatseinkünfte. Diesen übergeordnet war der Dioiketes für ganz Syrien und Phönikien, der sich wiederum gegenüber dem Dioiketen in

<sup>33</sup> Vgl. dazu A. MEHL, ΔΟΙΚΗΤΗΣ ΧΩΡΑ. Kritische Bemerkungen zum „Speererwerb“ in Politik und Völkerrecht der hellenistischen Epoche: *Ancient Society* 11–12, 1980–81, 173–212.

<sup>34</sup> Zum ptolemäischen Pachtsystem vgl. die instruktiven Ausführungen bei Ulrich WILCKEN, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte, Leipzig/Berlin 1899 [Nachdr.: Amsterdam 1970], 516–569.

<sup>35</sup> HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches 59 f.

<sup>36</sup> HENGEL, Judentum und Hellenismus 40.

<sup>37</sup> MICHEL, Qohelet 144.

Alexandrien verantworten mußte<sup>38</sup>. Zum anderen standen zwischen dem Steuerzahler und dem staatlichen Einziehungsbeamten die Steuerpächter. Insofern diese dem König ein vereinbartes Steueraufkommen garantierten, übten sie ihrerseits „eine wirksame Kontrolle über die staatlichen Beamten aus, denn durch jede Unregelmäßigkeit von deren Seite wurden die Steuerpächter geschädigt, da sie Ausfälle aus eigenem Kapital zu decken hatten“<sup>39</sup>.

Auch die nachgeschobene Feststellung „Aber: Der Vorteil eines Landes bei all dem ist dies: ein König für das bebaute Feld“ (Koh 5, 8) erklärt sich aus der Zeitgeschichte<sup>40</sup>. Ludger Schwienhorst-Schönberger vermutet in diesen Worten eine Legitimationsparole des ptolemäischen Königtums, die Kohelet zitierend zu einer satirischen Ideologiekritik ummünzt, indem er „auf die Diskrepanz zwischen einer solchen Theorie und der Wirklichkeit in der Provinz Juda“ hinweist<sup>41</sup>. Nichts steht m. E. im Wege, die Aussage zu personalisieren: Ist es doch durch Zenon-Papyri belegt, daß Ptolemaios II. sich persönlich für die experimentelle Landwirtschaft engagierte, insbesondere im Fajjum. Er ließ sogar ausländische Gesandtschaften dorthin führen<sup>42</sup>; königliches Interesse an der Landwirtschaft fand damals Anerkennung. Ja, die Sorge des Königs als Nährer für das Wohlergehen seiner Untertanen zählt zu den wichtigsten Themen des hellenistischen Herrscherideals<sup>43</sup>. So stellt Theokrit in

<sup>38</sup> Vgl. HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches 60.

<sup>39</sup> HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches 63. Zu Recht vermutet HENGEL, Judentum und Hellenismus 98: In Koh 5, 7 „könnte sich zugleich der Druck der hierarchisch gestuften ptolemäischen Verwaltungsbürokratie widerspiegeln, die Hand in Hand mit der Oberschicht die Bevölkerung ausbeutete.“ Für das Kernland Judäa dürften die von Paul LAPP (Ptolemaic Stamped Handles from Judah: BASOR 172, 1963, 22–35) untersuchten, aus der Mitte des 3. Jh. v. Chr. datierenden, gestempelten Krughenkel in jedem Fall ein Naturalien-Abgabesystem belegen.

<sup>40</sup> LOHFINK, Kohelet 42 f., versteht sie als Meinung Kohelets, der in der vom ptolemäischen Staat angestrebten Umwandlung von möglichst viel bebautem Land in Königsland das relativ bessere Agrarsystem gegenüber „dem alten, völlig entarteten System“ gesehen habe.

<sup>41</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 139–141, möchte die „anerkanntermaßen ängstlichen Verse 5, 7–8“ so verstehen, daß 5, 7b. 8 Antworten der Systemverteidiger zitieren: V. 7b wende sich „gegen den Vorwurf der Rechtsbeugung durch Hinweis auf ein durch unabhängige Instanzen gegliedertes Überwachungssystem“, V. 8 „gegen den Vorwurf der Verarmung des Landes durch Hinweis auf den Vorteil einer dem König unmittelbar unterstellten Landwirtschaft, der Institution der γῆ βασιλική“ (S. 139 f). Die obigen Zitate finden sich S. 140 und 141.

<sup>42</sup> Vgl. HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches 63, mit Hinweis auf PCZ 59155 vom 27. 12. 256, und die S. 295 Anm. 154 angegebene Literatur: Rolf JOHANNESSEN, Ptolemy Philadelphus and Scientific Agriculture: Classical Philology 18, 1923, 156–161; ORRIEUX, Les papyrus de Zénon 79–93.

<sup>43</sup> Vgl. Hatto H. SCHMITT, Art. Herrscherideal, in: Kleines Wörterbuch des Hellenismus, hg. v. Hatto H. SCHMITT u. Ernst VOGT, Wiesbaden 1988, 232–238.

seinem Loblied auf Ptolemaios II. (Idyll. 17, 76–79) einen Zusammenhang her zwischen der vom König garantierten Ordnung und der in den Ländern des Reiches von Männern unzähliger Völker zur Reife gebrachten Saat<sup>44</sup>. Es sei daran erinnert, daß der vielleicht zeitlich nicht allzuweit entfernt niedergeschriebene Vers 2 Chr 26, 10 anerkennend die landwirtschaftlichen Ambitionen des jüdischen Königs Usija (Asarja) registriert, die sich u. a. in Großunternehmen im Negev niederschlugen. Von diesem Herrscher wird vermerkt, er habe den Ackerbau geliebt<sup>45</sup>. Doch die u. a. aus der Züchtung neuer Pflanzen, durch Förderung des Terrassenbaus und durch künstliche Bewässerung resultierende Ertragssteigerung, die wir konkret auch von der Weinbaudomäne des Dioiketen Apollonius im galiläischen Beth Anath kennen, kam fast ausschließlich den höheren Gesellschaftsschichten zugute<sup>46</sup>. Und insofern bietet das Wort vom „Vorteil eines Landes“ den Ausgebeuteten nur den schwachen Trost, daß es im Interesse des königlichen Staatsmerkantilismus liegt, ihre einträgliche Arbeitskraft und somit ihre Existenz zu erhalten<sup>47</sup>. Aus diesem Grunde sollte das erwähnte<sup>48</sup> Prostagma für Syrien und Phönikien Ptolemaios' II. künftig verhindern, daß die eingeborene halbfreie Landbevölkerung (σώματα λαϊκά ἐλεύθερα) aufgrund privater Verschuldung versklavt werden konnte<sup>49</sup>. Doch welche andere Erwartung hegte man im Judentum: Während die hellenistische Staatsökonomie geradezu auf einer institutionalisierten wirtschaftlichen Ausbeutung breiter Bevölkerungsschichten beruhte, erwartet Ps 72, 4 vom gerechten König das Eintreten für die Armen durch das „Zermalmen des Ausbeuters“.

Es sind exakt die Ungerechtigkeiten des Systems, deren Kohelet sich bewußt wird. Daß sich hierin seine kritische Individualität äußert, wird besonders deutlich, wenn man in ihm einen Angehörigen der wohlhabenden

<sup>44</sup> In der Übertragung E. STAIGERS:

„Über ein großes Gebiet und ein großes Meer ist er mächtig.  
Länder unzählige und von Männern unzählige Völker  
Bringen zur Reife die Saat mit Hilfe des Regens vom Himmel.“

(THEOKRIT: Die echten Gedichte. Deutsch v. Emil STAIGER [BAW.GR], Zürich – Stuttgart 1970, 156). In den VV. 86 f. sind unter den eroberten Ländern, über die Ptolemaios als König mit Kraft regiert, auch Phönizien und Syrien genannt.

<sup>45</sup> Vgl. dazu M. HENGEL, Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse: ZNW 59, 1968, 1–39, 11–16.

<sup>46</sup> Vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus 86–91. 96–98.

<sup>47</sup> Vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus 93 f.: „Die einfache Landbevölkerung, die σώματα λαϊκά ἐλεύθερα, erschien primär als Ausbeutungsobjekt, auf das man nur insofern Rücksicht zu nehmen brauchte, als ihre wirtschaftliche Produktivität nicht eingeschränkt werden durfte.“

<sup>48</sup> Vgl. oben Anm. 27.

<sup>49</sup> HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches 63.

Feudalschicht vermuten darf<sup>50</sup>. Für Kohelet ergibt sich aus der Beobachtung der in Wirtschaft, Verwaltung und Justiz auftretenden strukturellen Ungerechtigkeit die Frage nach dem Schicksal des Menschen, der von Gott geschaffen ist und der insbesondere als wirtschaftlich Schwacher unter seinem Schutz steht. Denn – wie Gerstenberger nachgewiesen hat – stellt die in der Wurzel *šq* und ihren Derivaten zum Ausdruck kommende Anklage gegen Ausbeutung und Erpressung nicht einfach auf einen zivilrechtlichen Tatbestand ab. „Vielmehr gehören derartige Bedrohungen des Nächsten in den Verantwortungsbereich der Kultgemeinde“<sup>51</sup>; die Ethik aus dem Glauben ist also tangiert.

## 2.2. – in der Aufgabe einer weisheitlichen Fundamentalmotivation

„Freilich kenne ich das Wort: Denen die Gott fürchten, wird es gut gehen, weil sie sich vor ihm fürchten; dem, der das Gesetz übertritt, wird es nicht gut gehen, und er wird kein langes Leben haben, gleich dem Schatten, weil er sich nicht vor Gott fürchtet. – Doch es gibt etwas, das auf der Erde getan wurde und Windhauch ist: Es gibt gesetzestreue Menschen, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzesbrecher gehandelt; und es gibt Gesetzesbrecher, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt. Ich schloß daraus, daß auch dies Windhauch ist“ (Koh 8, 12–14 EÜ).

Das von Kohelet zitierte Wort gibt die zu seiner Zeit verbreitete Überzeugung wieder: Ein gerechtes, fehlerloses Tun und Handeln des Menschen zieht ein entsprechendes Eigenerleben, ein korrespondierendes Ergehen nach sich. Auf vielfache Lebenserfahrung gestützt hatten frühere Zeiten dieses Axiom aufgestellt und zu einem Erziehungsprinzip erhoben: Wie man sich gegenüber Gott und in den Sozialordnungen verhält, so ergeht es einem selbst; es gibt einen letztlich transparenten Zusammenhang von Tun und Ergehen. Die Ausbildung dieses Axioms ergab sich aus dem Grundanliegen einer Lebenshaltung, die man als „Weisheit“ bezeichnet. Die altisraelitische Weisheit kann man plakativ skizzieren als die überlegte Suche nach Wegen zur Sicherung des Wohlbefindens und deren Begehen im alltäglichen Leben<sup>52</sup>. Als eine Klugheit, die sich auf das praktische Leben richtet, ist sie durch Erfahrung erlernbar, weil sie eine gestiftete Lebensordnung voraussetzt. Diese ist zwar nicht immer sichtbar, aber dennoch vorhanden. Sie gilt es aufzuspüren und zu verwirklichen. Die Weisheit will also letztlich Regeln für eine von Gott

<sup>50</sup> Vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus 233 f. Beachtenswerte Kritik an dieser verbreiteten Sicht äußert C. Robert HARRISON, *Qoheleth in Social-historical Perspective*, Diss. Duke University, Durham, NC 1991, 51–64.

<sup>51</sup> Vgl. E. S. GERSTENBERGER, Art. *šāq* : ThWAT VI (1989) 441–446.

<sup>52</sup> Vgl. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom* 24 f.



gestiftete Lebensordnung herausfinden<sup>53</sup>. Nach seinem Selbstverständnis äußert der Weise nicht unverbindliche Ratschläge, deren Annahme oder Ablehnung ohne Belang sei. Vielmehr zeitigt die Beobachtung bzw. Verwerfung der formulierten Verhaltensmaximen Folgen positiver oder negativer Art. Bis zur letzten Konsequenz weitergedacht, geht es im eigentlichen Sinn um die Alternative eines glückenden oder eines mißlingenden Lebens. Daher liegt dem Weisheitslehrer daran, das gebotene oder empfohlene Verhalten als sinnvoll einsichtig zu machen; sein besonderes Augenmerk gilt der Motivation.

Und gerade die Fundamentalmotivation dieser Lebenshaltung bricht für Kohelet aufgrund seiner Beobachtungen zusammen, denn: „Es gibt gesetzestreue Menschen, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzesbrecher gehandelt; und es gibt Gesetzesbrecher, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt“ (8, 14). Damit aber entschwindet die Plausibilität dieser Weltdeutung wie ein Windhauch dahin. Nach Klaus Seybold dient der *hæbæl*-begriff der Abwertung des gesamten Normgefüges der traditionellen Weisheit; er diffamiert geradezu das weisheitliche Lebensideal in einem wirksamen Schlagwort<sup>54</sup>. Dieses Abrücken von der Maxime der älteren Weisheit bezeichnet man oft als „Krise der Weisheit“<sup>55</sup>. Man sieht darin zu Recht einen Bruch mit der überkommenen Weisheitstradition. Dabei beschreibt man allerdings dieses Phänomen fast ausschließlich als einen Vorgang, dessen Wurzeln in der Geistes- und Theologiegeschichte zu suchen seien<sup>56</sup>. Nun fällt aber bei Kohelet auf, wie sehr er auf die eigene Erfahrung und auf die in seiner Umwelt situierte Beobachtung pocht. Die Vorgänge, die er im Zusammenleben der Menschen seiner Zeit beobachten muß, lassen ihn eine erkennbare Korrespondenz von eigenem Handeln und Lebensschicksal leugnen. Hatte die ältere Weisheit eine solche Einsicht der Wirklichkeit ablauschen und in Worte kleiden können, so muß sich also etwas Entscheidendes verändert haben, wenn spätere Generationen diese Einsicht nicht mehr verifizieren können. Entweder hat sich der Standpunkt der Beobachter verschoben (und zwar in dem Sinne, daß andere Erfahrungsbereiche wahrgenommen werden) oder die Verhältnisse haben sich grundlegend verändert. Es ist m. E. das Verdienst der sozialgeschichtlichen Exegese, den Zusammenhang von gesellschaftlicher Wirklichkeit und theologischem Denken deutlicher ins

<sup>53</sup> Vgl. Otto PLÖGER, Meditation über Sprüche 9, 1–10, in: Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe hg. v. G. EICHHOLZ, Bd. V, Wuppertal-Barmen 1969, 364–369; Nachdr. in: DERS., Aus der Spätzeit des Alten Testaments, Göttingen 1971, 165–169.

<sup>54</sup> Vgl. K. SEYBOLD, Art. *hæbæl*: ThWAT II, 334–343, hier Sp. 342.

<sup>55</sup> Vgl. etwa D. MICHEL, Kohelet und die Krise der Weisheit: BiKi 45, 1990, 2–6.

<sup>56</sup> Vgl. dazu Frank CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur „Krise der Weisheit“ beim Prediger (Kohelet), in: Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. I, hg. v. W. SCHOTTRUFF und W. STEGEMANN, München/Gelnhausen 1979, 80–104, hier S. 84 f.





Bewußtsein gehoben zu haben. Für das Buch Kohelet hat dies erstmals Frank Crüsemann geleistet<sup>57</sup>.

Die israelitisch-judäische Gesellschaft der älteren Weisheit war gekennzeichnet durch eine freie, grundbesitzende Landbevölkerung. Die Prinzipien der althergebrachten kleinbäuerlichen Gesellschafts- und Bodenrechtsordnung wollten jeder Familie eine freie und unabhängige Existenz ermöglichen, in Recht und Gerechtigkeit<sup>58</sup>. Die verwandtschaftlichen Bande der Großfamilie erwiesen sich in Notlagen als wirkungsvolle Stützen einer Solidargemeinschaft. Demgegenüber hatte die nachexilische, insbesondere die hellenistische Zeit jene Umwälzungen herbeigeführt, die oben als „Staatsmerkantilismus“ der Fremdherrschaft umrissen wurden. Die Neuerungen wirkten sich nachteilig auf die ehemals verwandtschaftlich bestimmten und auf Autarkie zielenden Strukturen aus. Die Ethik der Familiensolidarität zerbrach. Damit riß auch das soziale Netz, in dessen Maschen unschuldig in Not Geratene aufgefangen wurden. Als Ergebnis konstatiert Crüsemann: „Die traditionellen Normen des Denkens und Handelns“ stimmten „mit der gesellschaftlichen Realität nicht mehr überein“<sup>59</sup>. Damit sind bestimmende Koordinaten der erfahrbaren Wirklichkeit nachgezeichnet, die Kohelet mit der überlieferten Überzeugung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang brechen ließen. In kritischer Individualität und wacher Skepsis schwamm Kohelet gegen den Strom derer, denen die überkommene Deutung der Wirklichkeit noch als tragfähig erschien. Gleichwohl waren es nicht ausschließlich die Unrechtsstrukturen in der Gesellschaft, die ihn dazu bestimmten. Eine andere Frage brach ihm auf, unabhängig von jeder Gesellschaftsordnung, die Frage nach dem Todesgeschick des Menschen.

### 2.3. – im Empfinden des „todsicheren“ Geschicks als der end-gültigen Bedrohung des Individuums

„Denn das Geschick der Menschen und das Geschick der Tiere – fürwahr<sup>60</sup>, einerlei Geschick haben sie. Wie diese sterben, so sterben jene. Ein und denselben Atem haben beide. Und einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es nicht. Denn beide sind Windhauch. Beide gehen zu ein und demselben Ort. Beide sind aus Staub geworden, und beide kehren zum Staub zurück“ (Koh 3, 19–20).

<sup>57</sup> Vgl. CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt, passim.

<sup>58</sup> Vgl. dazu R. BOHLEN, Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21) (TThSt 35), Trier 1978, 320–345.

<sup>59</sup> CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt 88.

<sup>60</sup> Zur Funktion des Waw als eines emphatischen Waw innerhalb einer Pendenskonstruktion vgl. BACKHAUS, Die Pendenskonstruktion im Buch Kohelet 16.

Dem Todesgeschick (*migræh*) kann der Mensch nicht ausweichen<sup>61</sup>. In auffälliger Häufung verwendet Kohelet siebenmal diesen Begriff<sup>62</sup>, der ansonsten nur noch an drei Stellen der hebräischen Bibel begegnet<sup>63</sup>, und zwar in der Bedeutung „Zufall“. In dieser Hinsicht kann man also nicht eine gewandelte gesellschaftliche Wirklichkeit für den Bruch mit der alten Überzeugung verantwortlich machen<sup>64</sup>. Daß Kohelet den Tod – nicht nur den vorzeitigen Tod – als grundlegende Bedrohung empfindet, hängt mit einer zunehmenden Bewußtwerdung des Individuums zusammen. Die Entdeckung des Individuums gilt als Grundzug der hellenistischen Kultur überhaupt<sup>65</sup>: Die hellenistische Zeit war in vielfacher Hinsicht eine revolutionäre Epoche, in der überall die festen Rahmen des Stammes, der Polis und der Familie aufgebrochen wurden. An deren Stelle trat der Wille des starken Individuums<sup>66</sup>. Es kommt nicht von ungefähr, daß Jesus Sirach sein Werk als erster hebräischer Schriftsteller mit Namen signieren wird (Sir 50, 27 H<sup>B</sup>; vgl. 51, 30 H<sup>B</sup>).

Auch die hellenistischen Grabanlagen im idumäischen Verwaltungszentrum Marescha/Marisa (Tell Sandaḥannah) sprechen in dieser Hinsicht eine beredte Sprache: Das schon in Mi 1, 15 genannte Landstädtchen in der Nähe des heutigen Kibbuz Bet-Guvrin, ca. 40 km südwestlich von Jerusalem, erlebte unter ptolemäischer Herrschaft seine erste Blütezeit<sup>67</sup>, zu der auch eine am Ort angesiedelte Sidonierkolonie beitrug. Im Nekropolengebiet südöstlich und östlich des Tells sind etwa 60 Grabanlagen bekannt, darunter die beiden berühmtesten Gräber, das sog. Sidoniergrab (aus dem 2. Jh. v. Chr.) und das

<sup>61</sup> Nach HENGEL, Judentum und Hellenismus 233, bildet das unentrinnbare Todesgeschick einen Mittelpunkt des Denkens Kohelets.

<sup>62</sup> Vgl. 2, 14, 15; 3, 19 (dreimal); 9, 2, 3.

<sup>63</sup> Vgl. 1 Sam 6, 9; 20, 26; Rut 2, 3.

<sup>64</sup> Gleichwohl ist zu beachten, daß Hans-Joachim GEHRKE, Geschichte des Hellenismus (Oldenbourg Grundriß der Geschichte; 1 A), München 1990, 72, als bestimmenden Zug hellenistischer Grunderfahrungen das Ausgeliefert- und Geworfensein bezeichnet: „Man fühlte sich als Opfer des Geschehens, passiv durchaus im Leidenssinn. Die Kräfte, denen man dabei ausgesetzt war, schienen ebenso unüberwindlich wie unergründlich. Bezeichnenderweise ‚entdeckte‘ man jetzt die unendliche Macht der Schicksalsgöttin, der Tyche, die sich gerade in der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit des blinden Zufalls äußerte. Für den Wechselfall, und zwar gerade den unerwarteten, ja unwahrscheinlichen, hatte man ein lebhaftes Empfinden; das Paradoxe – wie man es nannte – war geradezu das Normale geworden.“

<sup>65</sup> Vgl. Carl SCHNEIDER, Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike (Beck'sche Sonderausgaben), München 1975, 37–42; GEHRKE, Geschichte des Hellenismus 72 f.

<sup>66</sup> Vgl. TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization and the Jews 159.

<sup>67</sup> Vgl. Zenonpapyri Nr. 59015 verso; 59537.

Musikantengrab (ebenfalls aus dem 2. Jh. v. Chr.)<sup>68</sup>. „Die meisten Gräber in Marescha bestehen aus einer zentralen Grabkammer, von der aus auf drei Seiten enge Schiebegräber (*loculi*) in den Fels getrieben sind, um je eine Leiche aufzunehmen. Nicht selten ist über der Kammer der Name des darin Beerdigten angebracht“<sup>69</sup>. Auch im Bestattungswesen wird also das erwachte Individualitätsbewußtsein der Menschen manifest, das Kohelet das unausweichliche Todesgeschick um so drückender erfahren läßt.

Wie leben angesichts des „todsicheren“ Geschicks, wie leben angesichts einer ausbleibenden Korrespondenz von Tun und Ergehen, wie leben angesichts vielfach erfahrbarer Unrechtsstrukturen? Darum ringt Kohelet: Ist nicht alles, was unter dem Himmel getan wird, ein schlechtes Geschäft, für das die Menschen durch Gottes Auftrag sich abmühen? (vgl. 1, 13). Wohin führen ihn seine reflektierten Erfahrungen?

### 3. Die bewußte Wahrnehmung eines relationalen Lebensglücks als religiöse Grunderfahrung

Ludwig Levy, Rabbiner in Brünn, hat in seiner 1912 veröffentlichten Kommentierung zu Kohelet darauf aufmerksam gemacht, daß es gleichsam einen „archimedischen Punkt“ für Kohelets Lebensauffassung und Gottesidee gibt<sup>70</sup>. Er findet ihn in 5, 19. Dieser Vers beschließt den Abschnitt 5, 17–19, der mit der inhaltlichen Bestimmung dessen einsetzt, worin für Kohelet das Gute besteht, das schön ist (*toḇ ʾšər jafāh*)<sup>71</sup>, also „etwas wahrhaft und in jeder Hinsicht Gutes“<sup>72</sup>, „das Glück, welches vollkommen ist“<sup>73</sup>: „Das ist etwas, was ich eingesehen habe: Das vollkommene Glück besteht darin, daß jemand ißt und trinkt und das Glück kennenlernt durch seinen eigenen Besitz, für den er sich unter der Sonne anstrengt während der wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm geschenkt hat. Denn das ist sein Anteil“ (5, 17 EÜ).

Essen, trinken, Gutes sehen: Ist das – als inhaltliche Bestimmung des vollkommenen Glücks – nicht der Rückzug auf den individuellen Lebensge-

<sup>68</sup> Vgl. J. P. PETERS / H. THIERSCH, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa*, London 1905; A. KLONER, *Mareshah (Marisa)*, in: *NEAEHL III* (1993), 948–957.

<sup>69</sup> O. KEEL / M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd. 2, Zürich 1982, 861.

<sup>70</sup> Vgl. L. LEVY, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig 1912, 99. Dieser Einschätzung haben sich N. LOHFINK (*Qoheleth* 5: 17–19 – *Revelation by Joy*: CBQ 52, 1990, 625–635, hier S. 627. 635) und L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER („Nicht im Menschen gründet das Glück“ 301) angeschlossen.

<sup>71</sup> Zu Versuchen, die Wendung aus griechisch-hellenistischer Tradition herzuleiten, s. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 305 f.

<sup>72</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 147.

<sup>73</sup> LOHFINK, *Kohelet* 45.

nuß, den man Kohelet gerne anlastet<sup>74</sup>, etwa so: „Das einzige, was Kohelet letztlich empfehlen kann, und damit der Kern seiner Ethik, ist bekanntlich der Lebensgenuß, das *carpe diem*, Essen, Trinken und Sexualität“<sup>75</sup>. Wenn Crüsemann Kohelets Denken als „an rein wirtschaftlichem Gewinn und Rentabilität“<sup>76</sup> ausgerichtet bestimmt, dem nur der Rückzug in einen individuellen, von Jugendlichkeit, Wohlstand und Klassenzugehörigkeit getragenen Lebensgenuß verbleibe, verfehlt er jedoch Kohelets Grunderfahrungen und -einsichten. Sicherlich zeigt Kohelet angesichts wahrgenommener Unrechtsstrukturen keine Ansätze zu einer sozialen Reformbestrebung, er äußert keine Sozialkritik im Sinne der Propheten. Doch hier ist die geistige Heimat eines Weisheitslehrers zu bedenken: Das Wirklichkeitsverständnis der Weisheit sucht, bestimmte, von Gott eingestiftete Ordnungen in der Welt und im menschlichen Zusammenleben zu entdecken. Die Weisen verstanden sich in diesem Sinne als Beobachter von Vorgängen, nicht als deren Initiatoren. Soziale Reformbemühungen lagen außerhalb ihres pragmatisch bestimmten Horizontes. Gleichwohl waren sie sich der anthropologischen Grundspannung bewußt, die Rüdiger Lux als „Lebenskompromiß“ bezeichnet<sup>77</sup>. Auf dieser Linie liegt es, wenn Kohelet ebenso skeptisch-kritisch, wie er Unrechtsstrukturen durchschaut, die grundlegende Motivation weisheitlicher Lebenslehre hinterfragt und die Wirklichkeit des Todes wahrnimmt, Erfahrungen von Freude prüft<sup>78</sup>.

Er formuliert in 5, 18–19: „Immer, wenn Gott einem Menschen Reichtum und Wohlstand geschenkt und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seinen Anteil fortzutragen und durch seinen Besitz Freude zu gewinnen, besteht das eigentliche Geschenk Gottes darin, daß dieser Mensch sich nicht so oft daran erinnern muß, wie wenige Tage sein Leben zählt, weil Gott ihm durch die Freude seines Herzens Antwort gibt“ (EÜ mit der von Lohfink<sup>79</sup> eingehend begründeten Alternativübersetzung in V. 19b). Das will sagen: Das Glücksgeschenk für den Menschen besteht nicht im Zuhandensein von Reichtum und Vermögen, sondern in der Ermächtigung, davon zu genießen und sich daran zu freuen bei allem Sichmühen. Der Anteil, den der Mensch daraus forttragen kann, ist erfahrene Freude. „Glück ist also für Kohelet kein Modus des Habens, sondern ein Modus gegenwärtigen Erlebens“, formuliert Schwienhorst-

<sup>74</sup> Vgl. etwa CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt 80.

<sup>75</sup> CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt 95.

<sup>76</sup> Vgl. CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt 92.

<sup>77</sup> Vgl. Rüdiger LUX, Der „Lebenskompromiß“ – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7, 15–18, in: Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie (FS Horst Dietrich Preuss), Stuttgart 1992, 267–278.

<sup>78</sup> Vgl. etwa M. A. KLOPFENSTEIN, Kohelet und die Freude am Dasein: ThZ 47, 1991, 97–107, hier S. 102.

<sup>79</sup> Vgl. LOHFINK, Kohelet 46; DERS., Qoheleth 5: 17–19 – Revelation by Joy.

Schönberger<sup>80</sup> treffend. Dieses Erfahrendürfen beruht für Kohelet zunächst auf dem Gegebensein der sachlichen Voraussetzungen, die für ihn Gabe Gottes sind. Geschenk Gottes ist ihm darüberhinaus das Genießendürfen und das Sich-freuen-Können in der gesetzten Frist und Zeit. Die Begrenzungen der jeweils zugemessenen Lebenstage – und damit auch der Lebensumstände – verlieren sich aus dem Bewußtsein des Menschen, der die Freude solchermaßen erfährt. Wenn die Freude also in ihrer intensivsten Form das Todeswissen aufhebt, dann kann sie nur als eine Gabe des Schöpfergottes selbst gewertet werden, der durch sie und in ihr den Menschen anspricht<sup>81</sup>. In der Herzensfreude „gibt Gott dem Menschen Antwort“, spricht er gewissermaßen, offenbart er sich<sup>82</sup>. Der Gott, der „den Menschen das Leben gegeben hat, daß sie sich damit mühen (‘nh III), ist gleichzeitig der Gott, der sich dem Menschen in der Freude seines Herzens offenbart (‘nh I)“<sup>83</sup>. Hier hat der Aufruf zum „carpe diem“ seinen Platz: in dem bewußten Wahrnehmen des je und je erfahrbaren Glücks; nicht eines berechenbar zu produzierenden<sup>84</sup>, sondern eines relationalen Glückes, das sich Gott verdankt. Dies ist eine Einladung zu einer religiösen Grunderfahrung, die Kohelet in kritischer Individualität und wacher Skepsis erschlossen hat.

<sup>80</sup> „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 148.

<sup>81</sup> Vgl. LOHFINK, Kohelet 46; DERS., Qoheleth 5: 17–19 – Revelation by Joy 633–635; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 301 f.

<sup>82</sup> Vgl. LEVY, Das Buch Qoheleth 23. 98 f. C. KLEIN, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie (BWANT 7, 12), Stuttgart u. a. 1994, 105 Anm. 24, hält allerdings den Terminus „Offenbarung“ „der Vorstellung von Gott als Urheber, die Kohelet mit der gesamten Weisheit Israels teilt“, für unangemessen.

<sup>83</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ 301.

<sup>84</sup> Vgl. OTTO KAISER, Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo, in: Altes Testament und christliche Verkündigung (FS A. H. J. Gunneweg), Stuttgart 1987, 30–51, hier S. 46: „Da, wo dem Menschen das Nachrechnen und Berechnen ausgeht, hat er es mit Gott zu tun. Gott ist die Grenze des Menschen und Gott begegnet ihm an der Grenze seiner eigenen Möglichkeiten . . . Es ist der Deus absconditus, vor den der Prediger seine Schüler und jetzt seine Leser stellt“; DERS., Die Botschaft des Buches Kohelet: EThL 71, 1995, 48–70.



## Canonical Approach und Vielfalt des Kanon

Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament

*Prof. Dr. Ernst Haag, Trier, zum 65. Geburtstag*

Im Herbst 1995 brachte Erich Zenger eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ (Stuttgart) heraus, die schon 1996 in zweiter Auflage erscheinen konnte. In diesem „Gemeinschaftswerk“ mehrerer Autoren (S. 10; dem Umfang nach stammt allerdings etwa die Hälfte des Buches von Zenger) soll das methodische Programm der prinzipiellen Ausrichtung an der Endgestalt, des „Canonical Approach“, nicht nur auf die einzelnen Schriften des AT, sondern auch auf ihre abgeschlossene, kanonisch gewordene Sammlung angewandt werden. Die überlieferte Reihenfolge und Gruppierung der Schriften sei eine „programmatische Abfolge“ (S. 15) und habe eine „programmatische Endgestalt“ (S. 21), die die kanonisch verbindliche Lese- und Verstehensanleitung des AT und seines Verhältnisses zum NT vorgeben würde. Bei diesem von Zenger ausführlich vorgestellten Programm handelt es sich nicht nur um eine eher didaktisch motivierte Vorgehensweise für die Organisation eines Lehrbuchs der Einleitung, sondern um eine theologische Lese- und Verstehensanleitung für das AT und darüber hinaus für die ganze christliche Bibel, also in etwa um eine hermeneutische Grundlegung einer „Biblichen Theologie“.

Der Versuch, eine bibeltheologische Hermeneutik aus der primär synchron betrachteten Endgestalt der kanonischen Büchersammlung abzuleiten – verschieden im jüdischen Tenach einerseits und im AT als erster Teilsammlung der ganzen christlichen Bibel andererseits – führt nun notwendig zur Frage nach der Verbindlichkeit dieser Endgestalt für die jeweilige Glaubensgemeinschaft, für Judentum einerseits und Kirche andererseits. Diese Frage läßt sich aber nicht anders als historisch beantworten. Der synchrone Entwurf einer kanonischen Bibelhermeneutik muß sich also der Frage nach seinen historischen Voraussetzungen stellen, die mit der geschichtlichen Überlieferung der kanonischen Büchersammlung im Bereich des Judentums und der Kirche gegeben sind. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die Frage nach den kanongeschichtlichen Voraussetzungen des von Zenger skizzierten hermeneutischen Programms, darauf also, wie Zenger die allgemein bekannten, kanongeschichtlichen Gegebenheiten wahrnimmt und wie er sie im

Entwurf seiner hermeneutischen Grundlegung einer (jüdisch-)christlichen Theologie<sup>1</sup> ins Spiel bringt.

## I. „Erstes Testament“ – „Jüdische Bibel“

Um sowohl die Gegebenheit, „daß das Alte Testament der erste Teil der christlichen Bibel ist“, als auch die andere, daß sein größter Teil „als Jüdische Bibel entstanden und als solche im Judentum lebendig ist...“, „bewußt zu halten“, gebraucht sein Buch die beiden Bezeichnungen „Tanach und Erstes Testament“ (S. 9).<sup>2</sup> Das christliche AT unterscheidet sich von der jüdischen Bibel, dem Tenach, zwar auch durch den größeren Umfang, vor allem aber durch eine andere Anordnung der Bücher und damit durch eine andere, in der Reihenfolge der Bücher und ihrer Gruppierung vermutete Leseanleitung oder Hermeneutik. In dem von Zenger unternommenen Canonical Approach ist dieser Unterschied weit bedeutsamer als der des bloß materiellen Umfangs. Man könnte also erwarten, daß er die beiden in Inhalt und Bedeutung so verschiedenen Bezeichnungen (christliches) „Erstes Testament“ – „Jüdische Bibel“ so gebraucht, daß der Leser erkennen kann, von welchem der beiden verschiedenen Sachverhalte jeweils die Rede ist: ob von der jüdischen Bibel oder vom christlichen AT. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Die zunächst klar unterschiedenen Bezeichnungen werden rhetorisch so eingesetzt, daß der Rezipient auch beim Ausdruck „Erstes Testament“ vor allem an den Tenach denken muß, daß er also das AT, wie immer es bezeichnet wird, zunächst und

<sup>1</sup> Zu „jüdisch-christlich“ vgl. S. 9: Es soll „die Relevanz“ der altlichen Bücher „für (das Judentum und) Christentum heute“ aufgezeigt werden. Auch arbeitet ZENGER nach eigenem Bekunden „an einer jüdisch-christlichen Christologie“ (ThRv 90 [1994] S. 276).

<sup>2</sup> Für „Erstes Testament“ gelegentlich auch noch „Altes Testament“ (z. B. S. 14 ff.), vereinzelt auch „Erstes Testament/Altes Testament“ (S. 12) und „Hebräische Bibel“ (S. 128.369). – Aus Hebr 8 f. will ZENGER nachweisen, daß die von ihm im Anschluß an englischsprachige Autoren propagierte Bezeichnung „Erstes Testament“ „sogar biblischer“ sei „als „Altes Testament““ (S. 15). Hebr 8 f. geht jedoch von Jer 31, 31–34 aus, wo vom „Neuen Bund“ die Rede ist, spielt dann mit der juristischen Bedeutung von *diatheke* als „letztwillige Verfügung“, „Testament“ und leitet davon ab, daß ein „zweites“ Testament das frühere „erste“ aufhebt. Aus Hebr 8 f. könnte man also (wegen der „neuen“ *brît* des ausführlich zitierten Grundtextes Jer 31) genau so gut und genau so schlecht ableiten, die Bezeichnung „Altes – Neues Testament“ sei die „biblischere“. – Zum Versuch, die herkömmlichen Bezeichnungen „Altes Testament – Neues Testament“ durch „Erstes Testament – Zweites Testament“ zu korrigieren oder zu ersetzen, vgl. C. DOHMEN, Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, in: C. DOHMEN/G. STEMBERGER, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Studienbücher Theologie Bd. 1, 2. Stuttgart 1996, S. 11–22, besonders S. 14–20. DOHMEN kommt zum Schluß, daß die Nachteile der neuen Bezeichnung ihre Vorteile überwiegen, die traditionelle Bezeichnung „Altes Testament – Neues Testament“ der gemeinten Sache also angemessener ist.

vor allem als Tenach, als „Jüdische Bibel“ mit der ihr eigenen „Programmatik“ wahrnehmen muß.

Das zeigt sich schon in der Großschreibung „Jüdische Bibel“. Sie suggeriert eine irgendwie zeitentnommene, unveränderliche Gestalt der jüdischen Sammlung Heiliger Schriften für alle jüdischen Gruppierungen aller Zeiten und damit auch eine Identität des dreigeteilten und abgeschlossenen Tenach mit der den ersten christlichen Generationen vorgegebenen Sammlung heiliger Bücher. Sie, die „Jüdische Bibel“ wird im NT zitiert: „Das Urchristentum hat keinen anderen alttestamentlichen Kanon besessen als das Judentum, aus dem es hervorging“ (S. 28). Die Sammlung heiliger Schriften, die „normativ und formativ für christliche Existenz in der Nachfolge Jesu“ waren, also „diese Bibel der Christen war bis ins 2. Jh. hinein die *Jüdische Bibel*“ (S. 12, Hervorh. E. Z.). In einer Ergänzung zur 2. Aufl. wird dies mit Verweis auf die älteste christliche Kanonliste, die des Melito von Sardes (um 170) präzisiert und unterstrichen: Nach Zenger soll „die von ihm mitgeteilte Liste ... exakt dem hebräischen Kanon“ entsprechen (S. 28).<sup>3</sup> Sie, die „Jüdische Bibel“, ist aber auch für alle weiteren Zeiten „das unaufgebbare Fundament des Christseins“: „Christliche Identität gibt es nur ... in der bleibenden Rückbindung an das Judentum, an die jüdische Kultur“ (?) „und insbesondere an die Jüdische Bibel“ (S. 13). Denn „die Jüdische Bibel“ „war und ist“ „das Fundament der Gottesbotschaft Jesu *und* des Bekenntnisses zu Jesus Christus“ (S. 12, Hervorh. E. Z.). Maßgebend für das zentrale Herzstück des Christlichen, für das Bekenntnis zu Jesus Christus, ist also nicht das „Erste Testament“ als erster Teil der christlichen Bibel aus AT und NT, sondern – so muß der Leser die hermeneutischen Darlegungen Zengers verstehen – die „Jüdische Bibel“, der Tenach.<sup>4</sup>

Gelegentlich verknüpft Zenger die beiden zunächst unterschiedenen Bezeichnungen durch einen Schrägstrich. Er redet z. B. von der „Gültigkeit der Jüdischen Bibel/des Alten Testaments für die christliche Identität“ (S. 12) und formuliert, daß im NT „immer wieder ‚die Schrift‘ (d. h. die Jüdische Bibel) wörtlich zitiert“ wird (S. 13). Mag auch der verknüpfende Schrägstrich, verfasserorientiert gelesen, zunächst unterscheidend gemeint sein (etwa im Sinne von: sowohl die jüdische Bibel als auch das von ihr zu unterscheidende christliche AT): der Leser, und nicht nur ein oberflächlicher, versteht

<sup>3</sup> Das ist sicher falsch: Bei Melito fehlt, wie in anderen frühen Kanonlisten, das Buch Ester; vor allem aber ist die Anordnung der Bücher und Buchgruppen eine völlig andere als die im rezipierten jüdischen Tenach, so z. B. die Reihenfolge der fünf Propheten: Jes; Jer; Dodekapropheten; Dan; Ez; die Reihenfolge der fünf Bücher des Pentateuch: Gen; Ex; Num; Lev; Dtn (Num vor Lev!; so auch Pseudo-Leontius, SWETE [s. u. Anm. 10], S. 207 f. Nr. 13 und die von Mommsen veröffentlichte Liste, SWETE, S. 212 f. Nr. 8, die beide im übrigen Melito nicht folgen, also wohl eigenständige Zeugen der auffälligen Reihung Num vor Lev sind).

<sup>4</sup> Da für Zenger die „Jüdische Bibel“ „Mutter und Lehrerin des Neuen Testaments“ ist, und da er den Ausspruch des Hieronymus: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“ dahingehend abwandelt, daß er den Ausdruck „die Schrift“ durch den Ausdruck „das Alte Testament“ ersetzt (S. 14), könnte man Zenger dahingehend verstehen, daß primär der „Jüdischen Bibel“ und nur sekundär noch dem NT zu entnehmen ist, was die Christen von Jesus Christus zu halten haben. Vielleicht aber würde man die eher auf rhetorische Wirkungen bedachten Formulierungen Zengers damit zu genau beim Wort nehmen.

diese Verbindung mit einer gewissen Notwendigkeit als identifizierend: die „Jüdische Bibel“, das ist das „Erste Testament“ der christlichen Bibel.

Auch kann Zenger von den „Schriftpropheten des Tanach/des Ersten Testaments“ sprechen (S. 295), obwohl sich bei den Schriftpropheten Tenach und christliches AT sowohl in der Anordnung als auch in der Zahl der Bücher (Dan mit deuterokanonischen Erweiterungen; Kglg; Bar) unterscheiden. Am Beginn des von ihm selbst verfaßten Kapitels zum Dodekapropheton stellt Zenger das kanonische Programm nicht des Dodekapropheton, sondern aller „Hinteren Propheten“ nach der rezipierten Reihenfolge der hebräischen Bibel vor (S. 372–374). Er entwirft also hier nicht, wie man erwarten könnte, eine kanonische Leseanleitung für die Prophetenbücher des christlichen AT, sondern bietet (einen Vorschlag O. H. Stecks für die fünf Prophetenbücher des Tenach einfach übernehmend) eine solche für den Tenach. Der Leser muß also den kanonischen Programmentwurf, der allenfalls<sup>5</sup> für die „Jüdische Bibel“ gelten kann, als theologische Leseanleitung für die christlichen Prophetenbücher verstehen.

Was G. Steins zur Chronik und ihrer Relevanz ausführt (S. 165–174), basiert ausschließlich auf ihrer Endstellung im jüdischen Tenach (wobei dies die „älteste(n) Tradition über die Anordnung der Bücher“ sein soll)<sup>6</sup>. Chronik sei „eine Zusammenfassung der vorangehenden Kanontteile ‚Tora‘ und Propheten“ und „wahrscheinlich ... eigens dazu verfaßt worden, ... den Kanon der hebräischen Bibel abzuschließen“ (S. 172). Daß innerhalb der christlichen Überlieferung Chr nirgends das AT abschließt, kommt bei dieser „kanonischen“ Deutung der Chr nicht in den Blick. – Die von Zenger ausdrücklich festgestellte kanongeschichtliche Differenz zwischen Tenach und christlichem AT wird also beim Corpus Propheticum ebenso wie bei der Chr dadurch überspielt, daß dem Leser die Programmatik des jüdischen Tenach unterschoben wird.

Ob also vom Tenach und von der „Jüdischen Bibel“ oder vom „Ersten Testament“ und dem christlichen AT gesprochen wird, wie genau auch immer Tenach und AT zunächst unterschieden werden: Im semantischen Verweissystem des ganzen Buches wird für den Leser vor allem die „Jüdische Bibel“ mit

---

<sup>5</sup> Die rezipierte Reihenfolge der „Hinteren Propheten“ ist auch in der jüdisch-hebräischen Überlieferung nicht die einzige. Der Talmud und eine ganze Reihe von Handschriften verschiedener Herkunft reihen Jer; Ez; Jes; Dodekapropheton, vgl. N. M. SARNA, Art. Bible. The Canon, Text and Editions, EJ IV (1971) Sp. 816–836.827–829; R. BECKWITH, The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. London 1985, Tabelle S. 450 f. (mit Angabe der Herkunft der Manuskripte). Die Begründung für diese Reihenfolge im Talmud wirkt gekünstelt und ist gegenüber der Reihung selbst offensichtlich sekundär. D. h. aber: die spät eingefügte (5./6. Jh.?) Baraita im babylonischen Talmud bBB 14b hat hier wohl eine ältere, eigenständige Tradition mit Jer und Ez vor Jes und Dodekapropheton bewahrt.

<sup>6</sup> Auch sie ist in der jüdisch-hebräischen Tradition nicht die einzige. Die großen Ben-Ascher-Handschriften und nicht wenige andere bringen bekanntlich Chr als erstes und Esra als letztes Buch der Ketubim, vgl. SARNA, a. a. O., Sp. 829–831; BECKWITH, a. a. O., S. 452–464.

der ihr eigenen Programmatik evoziert, auch dort, wo vom „Ersten Testament“ die Rede ist.

## II. Der Pentateuch im viergeteilten – zweigeteilten „Ersten Testament“

Der rhetorischen Vermengung „Jüdische Bibel/Erstes Testament“ entspricht die Deutung, die Zenger für den Pentateuch innerhalb des christlichen AT gibt: Die Leseanleitung, die das AT hier bereithalten soll, wird unterlaufen und überlagert durch die Leseanleitung, die der „Jüdischen Bibel“ und ihrer jüdisch-rabbinischen Rezeption entnommen werden kann.

Nach Zenger hat das christliche AT „insgesamt eine vierteilige . . . Struktur“ (S. 31). Diese Struktur soll eine „geschichtstheologische“ sein. Auf den ersten Teil der von den folgenden Büchern abgesetzten „Tora/Pentateuch“ (S. 30; gleichsetzender oder unterscheidender Schrägstrich?) folgen als zweiter Teil „die Bücher der Geschichte“ Jos – Makk, als dritter Teil „die Bücher der Weisheit“ und als vierter und letzter Teil „die Bücher der Prophetie“, beginnend mit Jes und endend mit Mal, dem letzten der „kleinen“ Prophetenbücher, das zugleich als letztes Buch des christlichen AT dieses als ganzes abschließen und zum NT überleiten soll (S. 33.436).<sup>7</sup>

Die zunächst vorgeschlagene Vierteilung wird dann aber verändert und überformt durch eine fundamentale Zweiteilung. Die Gruppierung der Bücher des christlichen „Ersten Testaments“, die in der tabellarischen Übersicht S. 30 angeboten wird, wird in den beiden folgenden Tabellen S. 31 und S. 32 in eine Zweiteilung übergeführt: Die Bücher Gen–Dtn, deren Inhalt Zenger als „Ur-Offenbarung am Sinai“ zusammenfaßt und deren Pragmatik er mit „Tora als Zuspruch und Anspruch“ oder einfach als „Tora“ (immer für den kanonischen Zusammenhang des christlichen „Ersten Testaments“!) angibt, werden graphisch in einem einzigen Kasten zusammengefaßt; entsprechend werden die drei verbleibenden Gruppen des viergeteilten AT zwar noch getrennt genannt und gezählt, aber in einem Kasten als geschlossene Größe der „Tora“ gegenübergestellt.

Diese drei nun zur Einheit zusammengefaßten „Blöcke“ sollen „nach dem geschichtstheologischen Schema von Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft“ angeordnet sein. Damit ist aber die „Ur-Offenbarung Gottes vor Israel am Sinai“ (S. 31),

<sup>7</sup> Dieselbe Vierteilung auch bei SARNA, a. a. O., Sp. 825. Als Möglichkeit neben der überlieferten Dreiteilung auch von W. H. SCHMIDT, Einführung in das AT, 1995, S. 3 in Erwägung gezogen. Nach BECKWITH, a. a. O., S. 205 sollen Hieronymus, Melito, Origenes und Epiphanius die Bücher des AT in fünf Gruppen gliedern. Melito habe die Propheten und die Ketubim der (ihm vorgegebenen) jüdischen Bibel in vier Abteilungen „neu gruppiert“ („he regroups the Prophets and Hagiographa in four further categories“), so daß er mit dem Pentateuch einen fünfgliedrigen Kanon habe (a. a. O., S. 183 f.). Auch wenn man einmal völlig davon absieht, daß Melito nicht „umgruppieren“ will, sondern die Bücher des Alten Bundes in der Zahl und in der Anordnung (*posa ton arithmon kai hopoia ten taxin*) auflistet, die er in Palästina erfragt hat: Daß BECKWITH für seine fünfte Gruppe nur das eine Buch Esra benennen kann, macht die Behauptung, die Bibel der genannten Zeugen sei fünfgliedrig, völlig unwahrscheinlich.



wenngleich als „Erzählung“ *ab origine mundi* gestaltet, den drei Zeiten Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft in gewisser Weise entnommen, weil aller Zeit voraus und für alle Zeiten gleich gültig: Diese Anordnung will nämlich festhalten, „daß die am Sinai offenbarte Tora . . . die in der Schöpfung grundgelegte und über Israel zu allen Völkern kommende Ur-Offenbarung Gottes ist“, auch und „gerade für die Christen, die in der Nachfolge Jesu die Tora ‚erfüllen‘ sollen“. Die der Tora gegenübergestellten, „sich dann anschließenden Teile II–IV“ werden durch die Pragmatik, daß sie die Christen „zum Leben mit der Sinai-Tora“ hinführen wollen (S. 32), zu einer auf die Tora bezogenen und von ihr abgesetzten Einheit verbunden.

Die angenommene „geschichtstheologische Struktur“ des viergeteilten-zweigeteilten christlichen AT wird also dahingehend näher bestimmt, daß „Tora“ eine Art zeitentnommene Grundlegung, eine Art Grundprinzip und Grundweisung der sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ereignenden Geschichte abgeben soll. Das alles soll „Tora“ sein auch für die Kirche, und somit der kanonisch gelesene Pentateuch innerhalb der christlichen Bibel aus AT und NT.

Unter Beiziehung von Formulierungen des Hebräerbriefs könnte man die Auffassung Zengers vom Verhältnis der Tora zu den übrigen drei Gruppen der Bücher des AT und zugleich vom Verhältnis des Pentateuch zum NT folgendermaßen wiedergeben: „Ein für allemal“ hat Gott einst am Sinai durch Mose zu Israel gesprochen, damit die am Sinai gegebene, in der Schöpfung grundgelegte, gleichsam „ewige“ Tora durch die Mittlerschaft Israels allen Völkern zuteil werde. Mit dem, was Gott dann noch „auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern durch die Propheten“ gesprochen hat, also mit den anderen Büchern des „Ersten Testaments“, will Gott „die Christen zu ihrem Leben mit der Tora JHWHs in der Jesus-Nachfolge . . . motivieren“ (S. 33, Hervorh. E. Z.). Jesus, durch den nach dem Hebräerbrief Gott als durch seinen Sohn „am Ende der Tage“ – und nach dem Hebräerbrief eben hier und erst hier „ein für allemal“ – gesprochen hat, hat nach Zenger für die Christen die Funktion, „das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft zu beschleunigen“, zu dem die Christen „neben und mit den Juden“ unterwegs sind. Die Christen gehen zwar, anders als die Juden, nicht „hinter der Feuer- und Wolkensäule des Sinaigottes“, sondern „hinter Jesus her“, aber dieser „ersetzt“ für die Christen „nicht die“ sinaitische „Feuersäule“, sondern ist selbst nichts anderes als „eine Stimme dieser Feuersäule“ (S. 33).<sup>8</sup>

Nach all dem ordnet Zenger also nicht nur seine drei alttestamentlichen „Blöcke“, sondern auch das NT der „Ur-Offenbarung am Sinai“ unter. Die

<sup>8</sup> Daß nach dem NT auch die Juden, ja zuerst und gerade sie, eingeladen sind, „hinter Jesus her“-zugehen, und daß auch sie das Erbarmen Gottes nicht anders als in Christus Jesus finden sollen, hat in einer solchen Christologie keinen Platz mehr. Auf die angekündigte „jüdisch-christliche Christologie“ ZENGERs (s. o. Anm. 1) darf man gespannt sein.

nicht wenigen neutestamentlichen Texte, die dieser Konzeption soteriologisch und christologisch widersprechen, müßten dann wohl von Zenger in einer Art theologischer „Sachkritik“ eliminiert werden. Das tut Zenger nicht. Wenn man aber seine Auffassung der Tora innerhalb der christlichen Bibel und seine Verhältnisbestimmung von AT und NT beim Wort nimmt und diejenigen Partien des NT ausscheidet, die sich seiner Auffassung nicht einfügen, dürfte ein ziemlich genauer „Negativabzug“ der Bibelauswahl des Markion entstehen: Was Markion besonders schätzt, hätte wohl keinen Platz mehr, und was Markion verwirft, bliebe. Ein solches „Anti-Markion-Auswahl-NT“ wäre aber im Prinzip nichts anderes als die Markion-Bibel mit umgekehrten Vorzeichen, und ein solcher Anti-Markionismus wäre nichts anderes als ein zweiter, nun eben negativer Markionismus.<sup>9</sup>

Die von Zenger vorgenommene, für das kanonische Gesamtverständnis des christlichen AT entscheidende Zweiteilung, damit aber der Hiatus zwischen der irgendwie zeitentnommenen, weil ein für allemal gegebenen und „in der Schöpfung grundgelegten“ Tora einerseits und den ihr zu- und untergeordneten „Büchern der Geschichte“, „der Weisheit“ und „der Prophetie“ andererseits kann nun aus der langen christlichen Überlieferungsgeschichte der Bibel nicht begründet werden. Und innerhalb eines Kanon, der nicht nur das AT, sondern auch das NT umfaßt, ist sie schlechterdings unmöglich: Nicht nur „Struktursignale“ und „programmatische Anfangs- oder Schlußtexte“, sondern ausdrückliche, wenn auch vielstimmige neutestamentliche Beurteilungen des Gesetzes desavouieren diesen Vorschlag einer kanonischen Deutung des Pentateuch innerhalb der christlichen Bibel.

Der alten Kirche war denn auch die hier behauptete, torazentrierte „altkirchliche Systematik“ des alttestamentlichen Kanon bis weit in die Neuzeit hinein unbekannt. Sie ist weder in der östlichen, griechischen noch in der westlichen, lateinischen Tradition bezeugt; die Reformatoren und die lutherische und reformierte Bibeltradition kennen sie nicht, ebenso wenig die vor- und nachtridentinische Vulgatatradition der Römisch-Katholischen Kirche. Sie findet sich allenfalls in einigen modernsprachlichen Bibelausgaben,

<sup>9</sup> ZENGER spricht von der „Polemik, die das sich profilierende junge Christentum gegen die jüdische Mehrheit entwickelte, die seinen Weg nicht gehen wollte“ (S. 13, Hervorh. E. Z.) und formuliert, daß „die neutestamentlichen Autoren“ das Christusereignis „als eine(r) weitere(n) in ihrer Sicht end-gültig entscheidende(n) Heilssetzung Gottes“ verständlich machen und näherbringen wollten (S. 13, Hervorh. R. M.). Man könnte in dieser Formulierung eine Distanzierung ZENGERs von der „Sicht“ der neutestamentlichen Autoren, insbesondere von ihrer Christologie, erkennen. Ist dies so gemeint? Und wäre dann diese Option ZENGERs, also die Distanzierung von der Christologie des NT, die Grundlage für seinen Entwurf einer bibeltheologischen Hermeneutik, und dies in einem Lehrbuch für das Studium der Katholischen Theologie?

und auch hier mit z. T. erheblichen Modifikationen. Dagegen entspricht sie der Gruppierung und Gewichtung der „Jüdischen Bibel“ und deren jüdisch-rabbinischer Rezeption.

Die Vielfalt der Anordnung der biblischen Bücher und ihrer Gruppierung innerhalb der griechischen und lateinischen Überlieferung, sowohl in den Handschriften als auch in den Kanonlisten, ist allgemein bekannt.<sup>10</sup> Die Anordnung der biblischen Bücher in zahlreichen lateinischen Handschriften vor der (relativen) Vereinheitlichung der lateinischen Bibel durch die Pariser Universität im 13. Jh. bietet immer noch unüberholt Samuel Berger in seiner Geschichte der lateinischen Bibel im frühen Mittelalter.<sup>11</sup>

Gewiß beginnen alle überlieferten Formen des christlichen Kanon mit dem Pentateuch, und gewiß stehen die fünf Bücher des Mose immer beisammen. Auch werden sie bisweilen, allerdings auffällig selten, als vorwiegend „gesetzesbezogen“ und als „Gesetzgebung“ charakterisiert, so z. B. in einer der drei Listen des Epiphanius (*pente nomikai, he pentateuchos he kai nomothesia*) und – von Epiphanius abhängig – bei Johannes von Damaskus (*prote pentateuchos he kai nomothesia*).<sup>12</sup> Bezeichnend für das Verhältnis der fünf Bücher des Mose

<sup>10</sup> Sie kann für die griechische Überlieferung z. B. in dem alten Septuaginta-Handbuch von Swete bequem nachgeprüft werden: H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902; 1914 (Nachdruck New York 1968). Die Kanonverzeichnisse S. 200–214, im folgenden zitiert mit Seitenzahl und Nr.; vgl. auch G. DORIVAL, *La Septante dans le monde chrétien. Canon et version*, in: M. HARL/G. DORIVAL/O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*. Paris 1988, S. 321–334, vor allem S. 228 f.; B. BOTTE/P.-M. BOGAERT, *La Septante*. DBS XII, (Fasc. 68, 1993), Sp. 538–559, vor allem Sp. 541–543. Wichtige, offizielle Texte zum christlichen Kanon im Wortlaut bei Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*/Kompandium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Hg. von P. HÜNERMANN. Freiburg i. B. 1991 (= DH).

<sup>11</sup> Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*. Paris 1893 (Nachdruck New York, o. J.); siehe vor allem Appendice I, S. 331–342. Nach Durchsicht von immerhin 212 Handschriften der lateinischen Bibel, die vor dem 13. Jh. datieren, muß er ebenso viele, also 212 verschiedene Anordnungen feststellen, „und man kann noch viele andere finden“ (S. 306). – Detaillierte Informationen über die Vielfalt der (früh-)mittelalterlichen Bibelüberlieferungen auch bei A. FRIES, *Der Schriftkanon bei Albert dem Großen*. DT 29 (1951), S. 345–368. 402–428. Zum lateinischen Kanon im 4. und 5. Jh. vgl. O. WERMELINGER, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: J.-D. KAESTLI/O. WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*. Genf 1984, S. 153–196 (im Anhang Abdruck wichtiger Texte). – Ausführliche Diskussion der griechischen und lateinischen Kanonüberlieferung bei R. HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2, 11–14*, VigChr. S XXI, 1994, vor allem S. 132–219. HENNINGS druckt viele Quellentexte im Wortlaut ab; sie sind hier also bequem zugänglich.

<sup>12</sup> SWETE S. 204 Nr. 5b; S. 207 Nr. 14.

zu den weiteren Büchern des AT ist aber, daß sie sehr oft ohne jede abschließende Zäsur mit den folgenden Büchern in einer fortlaufenden Reihe stehen, sei es mit ausdrücklich vermerkter Zählung, so daß nach den Büchern eins (Gen) bis fünf (Dtn) dann Josua als sechstes, Ri als siebtes Buch usw. gezählt werden,<sup>13</sup> sei es ohne ausdrückliche Zählung in einfacher Reihung.<sup>14</sup> Gelegentlich werden Gen-Dtn mit folgenden Büchern unter der Überschrift „Oktateuch“ oder auch „Heptateuch“ zu einer einzigen Gruppe zusammengefaßt.<sup>15</sup>

Andere Prinzipien der Gruppierung in der griechischen Bibelüberlieferung sind ebenfalls leicht den alten Kanonaufstellungen zu entnehmen und jedenfalls von weit größerer Bedeutung als die von Zenger vermutete „altkirchliche Systematik im Aufbau des Ersten Testaments“ (S. 29) mit der vorgeschlagenen Vier- und Zweiteilung und der daraus abgeleiteten Unterordnung der übrigen Kanontenile unter die „Ur-Offenbarung am Sinai“: Durch Zwischenüberschriften gliedern und gruppieren die alten Kanonverzeichnisse oft wie beim Pentateuch nach einem angenommenen gemeinsamen Verfasser, oft auch nach inhaltlicher oder sprachlich-literarischer Eigenart, kennen also z. B. drei oder vier, auch fünf „Bücher Salomos“;<sup>16</sup> drei „Bücher der Frauen“ Rut, Est und Jdt,<sup>17</sup> die vier Bücher der Könige<sup>18</sup> u. ä. Häufig findet sich die Gruppe der fünf

<sup>13</sup> So z. B. Epiphanius, SWETE S. 204 Nr. 5a; die Liste im Dialog des Timotheus und Aquila, SWETE S. 206 Nr. 10, der vollständige Text abgedruckt bei: A. JEPSEN, Zur Kanongeschichte des Alten Testaments. ZAW 71 (1959) 114–136. 136; Nicephorus, SWETE S. 208 Nr. 15; das Konzil von Laodicea, SWETE S. 209 Nr. 17; SWETE S. 209 f. Nr. 19; Hilarius von Poitiers, SWETE S. 210 Nr. 1.

<sup>14</sup> So Epiphanius, SWETE S. 205 Nr. 5c; Ebedjesu, SWETE S. 208 f. Nr. 16; das Konzil von Karthago, SWETE S. 214, Nr. 11, der volle Text bei DH Nr. 186; Decretum Damasi, DH Nr. 179 f.; Pseudo-Gelasius, SWETE, S. 211 f. Nr. 5, vgl. DH Nr. 350–354; Innozenz I, SWETE S. 211 Nr. 4, bei DH Nr. 213 u. v. a.

<sup>15</sup> Pseudo-Chrysostomus, SWETE S. 205 Nr. 8 (die acht Bücher des „Oktateuch“ werden hier mit 1–4 Kön und Esra [= Esra und Neh] zur Gruppe *to historikon* zusammengefaßt); die von Mommsen veröffentlichte Liste, SWETE S. 212 f. Nr. 8. Darauf machte schon SWETE S. 218 Anm. 1 aufmerksam: „Yet even the Torah was not always kept apart in the Greek Bible, as the names Octateuch and Heptateuch witness.“

<sup>16</sup> Rufin, SWETE S. 210 Nr. 2; Augustinus, SWETE S. 211 Nr. 3; Isidor von Sevilla, SWETE S. 212 Nr. 7; Cassiodor, SWETE, S. 211 f. Nr. 6; das Konzil von Karthago, SWETE S. 214 Nr. 11, bei DH Nr. 186 u. a.

<sup>17</sup> Liber sacramentorum von Bobbio, SWETE S. 213 Nr. 10.

<sup>18</sup> Melito von Sardes *basileion tessara*, SWETE S. 203 Nr. 1; ebenso Athanasius, SWETE S. 203 Nr. 3; Liste Lagarde: *to tetrabasilion*, SWETE S. 206 Nr. 9; Gregor von Nazianz: *praxeis basileon*, SWETE S. 205 Nr. 6; „Könige eins bis vier“ oder „4 Könige“: Cyrill von Jerusalem, SWETE, S. 203 Nr. 4; Epiphanius, SWETE S. 204 Nr. 5a und S. 205 Nr. 5c; Amphilochius, SWETE S. 205 Nr. 7; Pseudo-Chrysostomus, SWETE S. 205 Nr. 8; Junilius, SWETE S. 207 Nr. 11; Rufinus, SWETE S. 210 Nr. 2; Innozenz I, SWETE S. 211 Nr. 4, bei DH

Bücher „in poetischer Form“<sup>19</sup> und sehr häufig die Gruppierung von Büchern als „Geschichtsbücher“, oft wohl besser: als „Bücher erzählenden Inhalts“.

Gegen die Vermutung Zengers, die „altkirchliche Systematik“ des „Ersten Testaments“ habe eine grundlegende Trennlinie zwischen dem Pentateuch einerseits und den folgenden „Büchern der Geschichte“ andererseits gezogen, spricht nun entscheidend, daß der Pentateuch sehr oft mit anderen Büchern der Gruppe „Geschichtsbücher“ o. ä. zugewiesen wird.<sup>20</sup> Diese Gruppierung und damit die Charakterisierung der fünf Bücher des Mose als „Geschichtsbücher“ setzte sich schließlich durch und findet sich bis heute, in katholischen Bibelausgaben<sup>21</sup> ebenso wie in den Bibelausgaben der lutherischen und reformierten Tradition.<sup>22</sup> Nur selten und erst spät werden die fünf Bücher des Mose als eigene Gruppe so gekennzeichnet, daß sie von allen anderen Büchern des christlichen AT abgesetzt werden. Das ist vor allem der Fall in modernen muttersprachlichen Bibelausgaben, so z. B. in der Bibelübersetzung der Jerusalemer Dominikaner,<sup>23</sup> in der Elberfelder Bibel,<sup>24</sup> in der französischen ökumenischen Bibelausgabe<sup>25</sup> oder in der deutschen „Einheitsübersetzung“.<sup>26</sup>

Man mag die Einordnung und das Verständnis des Pentateuch in der christlichen Überlieferung bedauern, kritisieren oder auch verwerfen. Man mag vorschlagen, die breit bezeugte christliche Leseanleitung der fünf Bücher des Mose als erste Gruppe der „geschichtlichen“ Bücher im Hinblick auf das kanonische Programm des dreigeteilten jüdischen Tenach zu ersetzen durch einen zunächst viergeteilten und dann zweigeteilten, neuen christlichen

Nr. 213; Augustinus, SWETE S. 211 Nr. 3; Pseudo-Gelasius, SWETE S. 211 Nr. 5 (Decretum Damasi, DH Nr. 179 f. und Nr. 350-354); Isidor von Sevilla, SWETE S. 212 Nr. 7 u. a.

<sup>19</sup> Ijob, Ps, Spr, Qoh, Hld: *ta stichera. stichera i* o. ä.: Cyrill von Jerusalem, SWETE S. 203 f. Nr. 4; Epiphanius, SWETE S. 205 Nr. 5b; Gregor von Nazianz, SWETE S. 205 Nr. 6; Amphilochius, SWETE S. 205 Nr. 7; Johannes von Damaskus, SWETE S. 207 f. Nr. 14 u. a.

<sup>20</sup> *to historikon, ta historika biblia, historia* o. ä.: Cyrill von Jerusalem, SWETE S. 203 f. Nr. 4 (nach „als erste die fünf Bücher des Mose, darauf folgend“ Jos und Ri mit Rut, dann „die übrigen historischen Bücher“); Gregor von Nazianz, SWETE S. 205 Nr. 6; Pseudo-Chrysostomus, SWETE S. 205 Nr. 8 (*to historikon*: Gen, Ex, Lev, Num, Dtn, Jos, Ri, Rut, 1-4 Kön, Esr); Junilius, SWETE S. 207 Nr. 11; Pseudo-Leontius, SWETE S. 207 f. Nr. 13; Augustinus, SWETE S. 211 Nr. 3 u. v. a.

<sup>21</sup> Z. B. E. HENNE, Das Alte Testament; V. HAMP/M. STENZEL/J. KÜRZINGER, Die Heilige Schrift („Patloch-Bibel“) u. a.

<sup>22</sup> So die „Zürcher Bibel“, die verschiedenen Revisionen der Luther-Bibel, z. B. die letzte von 1984; die Übersetzung von H. MENGE u. a.

<sup>23</sup> La Sainte Bible de Jérusalem. Paris 1955.

<sup>24</sup> Scofield Bibel, Revidierte Elberfelder Übersetzung. Wuppertal und Zürich 1992.

<sup>25</sup> Texte Oecuménique de la Bible TOB.

<sup>26</sup> Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980.



Kanon. Was man aber wohl nicht machen kann: Diese neue Anordnung als die Systematik des christlichen AT, gar noch als seine „altkirchliche Systematik“ ausgeben. Angesichts der Daten der christlichen Kanongeschichte hieße dies, dem Leser ein X für ein U vorzumachen.<sup>27</sup>

Während also aus der langen christlichen Überlieferung der Bibel die Charakterisierung der fünf Bücher Mose als in der Schöpfung grundgelegte, am Sinai dem Mose gegebene „Ur-Offenbarung“ nicht zu begründen ist, ist sie für die jüdische Auffassung von Tora und von deren Verhältnis zu den anderen Büchern grundlegend. Allerdings darf man dabei nicht außer acht lassen, daß die jüdisch-rabbinische Tradition neben der „geschriebenen Tora“ eine „mündliche Tora“ kennt, und daß erst beide zusammen die „Ur-Offenbarung“ vom Sinai ausmachen. Wie immer das Verhältnis der mündlichen Tora zur geschriebenen näher bestimmt wird, durch welche Regeln auch immer die mündliche Tora als „Auslegung“ der schriftlichen gesichert wird: Nach der maßgeblichen jüdischen Auffassung ist sie von gleichem Rang und im selben Sinn Offenbarung an Mose wie die geschriebene. Mehr noch: Die geschriebene Tora ist nach rabbinischer Auffassung gar nicht „eine primär festgelegte Menge an Bedeutungen und Aussagen, sondern eine Folge von Konsonanten, die erst verbunden, gelesen und mit Sinn gefüllt werden müssen.“<sup>28</sup> Ohne Auslegung und damit ohne die „mündliche Tora“ bleibt die schriftliche gleichsam stumm. Es wäre also ein christliches Mißverständnis der jüdischen Auffassung von Tora, wenn christliche Exegese meinen würde, im Pentateuch der gedruckten hebräischen Bibel, also in dem, „was man schwarz auf weiß besitzt“ und „getrost nach Hause“ tragen oder auch in Gestalt von BHK oder BHS auf seinen Schreibtisch legen kann, die jüdische „Ur-Offenbarung“ der Tora vom Sinai handhaben zu können. – Was Zenger somit als kanonische Programmatik des christlichen AT und des in diesem bewahrten Pentateuch ausgibt, ist in Wahrheit die – allerdings halbierte! – jüdische Auffassung der (hebräischen) Sinai-Tora.

### III. Die Bücher der Geschichte

Den zweiten „Block“ des vierteteilten „Ersten Testaments“ bilden nach Zenger die „Bücher der Geschichte“ Jos–1/2 Makk. „Gegenüber der Hebrä-

<sup>27</sup> Wenn ZENGER schreibt: „Daß hier im Anschluß an die Einheitsübersetzung der zweite Teil des Ersten Testaments ‚Bücher der Geschichte‘ genannt wird, soll die Differenz zum Pentateuch herausstellen“ (S. 124, Hervorhebung R. M.), zeigt er selbst an, auf welcher schmaler Basis sein Vorschlag einer Vier- und dann einer Zweiteilung des christlichen AT aufruht.

<sup>28</sup> G. STEMBERGER, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: C. DOHMEN/G. STEMBERGER, Hermeneutik (s. o. Anm. 2) S. 79; mit A. GOLDBERG, die Schrift der rabbinischen Schriftausleger, FJB 15 (1987) 1–15. 14.

ischen Bibel“ sei diese Anordnung insgesamt sekundär (S. 128)<sup>29</sup>, also durch deren christliche Abänderung entstanden.

Das „Erste Testament“, also wohl die für seine Gestalt verantwortlichen frühchristlichen Tradenten, habe „gattungsmäßig verwandte Bücher“ zusammengereicht und „einzelne Bücher neu“ eingeordnet. Diese – christliche – Umgruppierung des vorgegebenen jüdischen Tenach sei näherhin so erfolgt, daß „ein Teil der ‚Schriften‘, nämlich die Bücher Rut, 1/2 Chr, Esra und Neh“ aus dem dritten Kanonteil Ketubim herausgenommen und zwischen die Bücher der „Vorderen“ und „Hinteren“ Propheten „historisch richtig eingeordnet“ worden seien, Rut also wegen Rut 1,1 („in den Tagen, da die Richter richteten“) nach Ri, die den Tenach abschließende und damit in der hebräischen Bibel nach Esra/Neh eingeordnete Chr nun „in der historisch stimmigeren Reihenfolge“ unmittelbar vor Esra/Neh, so daß 1/2 Chr und Esra/Neh nun 1/2 Kön „weiterführen“ würden.<sup>30</sup> Diesen neu gruppierten Büchern des Tenach seien „die ‚neuen‘ Bücher Tob, Jdt und 1/2 Makk in der entsprechenden Reihenfolge ihrer vorausgesetzten historischen Szenerie angefügt“ worden (S. 31). Nach Zenger ist also die Anordnung der „Bücher der Geschichte“ im christlichen AT durch eine gezielte Umgruppierung der in der hebräischen Bibel vorgegebenen Gruppe der „Vorderen Propheten“ und der Ketubim sowie durch Aufnahme und Einschub weiterer Bücher durch die frühen christlichen Gestalter und Tradenten des „Ersten Testaments“ entstanden. Den Inhalt der so gereihten „Bücher der Geschichte“ gibt Zenger – nimmt alles nur in allem – als „zusammenhängende Geschichte des Volkes Israel im Lande Israel“ an (S. 31; Est? Tob?): „Durch die strukturelle Zusammenstellung aller Bücher, die sich geschichtstheologisch“ (?) „mit der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur Makkabäerzeit auseinandersetzen, unterscheidet sich das Erste Testament vom Tanach“ (S. 128).<sup>31</sup>

Aus der angenommenen kanongeschichtlichen Gegebenheit der gezielten christlichen Umgruppierung und Ergänzung erschließt Zenger nun das beabsichtigte theologische Gesamtverständnis aller „Geschichtsbücher“ innerhalb der kanonischen Systematik des AT: „Teil II des christlichen Alten Testaments (Jos–2 Makk) zeigt am Vorbild Israels, wie es einer Gemeinschaft ergeht, die mit dieser Tora“, nach Zenger also mit dem

<sup>29</sup> Im Kapitel zur Hypothese des deuteronomistischen Geschichtswerkes (S. 127–131; G. BRAULIK) dürfte der Abschnitt in Kleindruck auf S. 128 von ZENGER stammen: darauf weist vor allem das „wir“ hin („Da wir in diesem Studienbuch . . .“). Hier schreibt er: „Diese gegenüber der Hebräischen Bibel sekundäre Anordnung . . .“; es „werden die einzelnen Bücher in dieser (sekundären) Reihenfolge behandelt.“

<sup>30</sup> Daß es auch eine jüdische, nichtchristliche Tradition gibt, die Rut so platziert, und daß auch in hebräisch-jüdischer Tradition 1/2 Chr vor Esra/Neh stehen kann u. ä. bleibt hier unerwähnt; und wie 1/2 Chr mit dem Einsatz bei „Adam, Set, Enosch . . .“ (1 Chr 1, 1) 2 Kön 24 „weiterführen“ soll, ist nicht recht einzusehen, vgl. die genauen Beobachtungen Augustins, dazu s. u.

<sup>31</sup> Die mit der linearzeitlichen Abfolge der erzählten Inhalte gegebene Geschlossenheit dieses „Blocks“ will ZENGER noch durch eine rahmende Thematik unterstrichen sehen: „Die beiden Rahmenbücher Jos und 1/2 Makk erzählen vom Kampf Israels um das verheißene Land (Jos) sowie vom Kampf um die Tora (1 Makk) und um den Tempel als Ort der Gegenwart JHWHs (2 Makk)“ (S. 31).

vom folgenden Teil II abgesetzten Teil I des viergeteilten, letztlich zweigeteilten christlichen Kanon, „lebt, daß und wie dies gelingt, aber auch mißlingt. Dies sollen christliche Bibelleser mit innerer Anteilnahme mit- und nacherleben ...“ (S. 32).

Die theologische Bedeutung der „Bücher der Geschichte“ innerhalb einer christlichen biblischen Theologie ergibt sich also aus ihrer Bezogenheit auf den von ihnen abgesetzten, vor allem „halachisch“ und nicht „haggadisch“ gelesenen Pentateuch: Der Block der Geschichtsbücher soll innerhalb des christlichen AT so etwas sein wie eine paradigmatische Exemplifizierung des torabezogenen Lebens Israels in seinem Land, aufgereiht am Faden der sukzessiven geschichtlichen Ereignisse, und diese Exemplifizierung soll ihrerseits eine ethisch-paränetisch ausgerichtete Mahnung oder Ermunterung für christliche Bibelleser sein, die Tora vom Sinai zu halten.

Diese Bestimmung der Aussageabsicht und damit der kanonischen Leseanleitung der „Bücher der Geschichte“ im Zusammenhang des christlichen AT und damit der christlichen Bibel insgesamt setzt mehreres voraus: Zum einen, daß diese Bücher als geschlossener Block in der Anordnung einer – jedenfalls prinzipiell – linearzeitlichen Reihenfolge begegnen und wahrgenommen werden sollen; sodann, daß sie als ein zweiter Teil des christlichen AT von den fünf Büchern des Mose als dessen ersten Teil abgesetzt sind; schließlich, daß sie als eine Art kommentierende, im großen und ganzen ethisch-paränetisch ausgerichtete Exemplifizierung dem Pentateuch als „Tora“ zu- und untergeordnet sind.

Daß man jedenfalls in den „frühen Codices“ der Septuaginta „bei der sehr variablen Ordnung“ der Bücher „von vier Blöcken sprechen“ kann, meint auch Martin Hengel. Aber anders als Zenger entdeckt er keine Grenze zwischen den fünf Büchern des Mose und den anderen Büchern, noch findet er einen geschlossenen Block der „Bücher der Geschichte“ von Jos bis 2 Makk. Vielmehr zieht er eine Trennlinie zwischen „großen“ und „kleinen“ Geschichtsbüchern und zählt die fünf Bücher des Mose zu den „großen“ Geschichtsbüchern. Dabei stellt er – völlig zutreffend – fest, daß die Gruppe der „kleinen“ Geschichtsbücher oft, von der der „großen“ durch prophetische oder weisheitliche Schriften getrennt, am Ende des AT ihren Platz bekommen.<sup>32</sup>

So stehen, um einige wichtige Zeugen der griechischen Bibelüberlieferung zu nennen, im Codex Vaticanus die Bücher Est; Jdt; Tob (in dieser keineswegs zeitlichen Reihenfolge) nach den Weisheitsschriften und vor den Prophetenbüchern; im Codex Alexandrinus stehen Est, Jdt, 1/2 Esra, 1–4 Makk nach den

<sup>32</sup> M. HENGEL (unter Mitarbeit von R. DEINES), Die Septuaginta als christliche Schriftsammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: M. HENGEL/M. SCHWEMER (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. WUNT 72, Tübingen 1994, S. 182–284. 221: „... ‚große‘ und ‚kleine‘ Geschichtsbücher (letztere häufig am Ende), Propheten und poetisch-weisheitliche Schriften“.

prophetischen und vor den weisheitlichen Schriften; im Codex Basiliano-Venetus folgen – im Anschluß an den Oktateuch – Chr und 1/2 Esra, aber Tob, Jdt und 1–4 Makk erst nach weisheitlichen und prophetischen Schriften am Ende.<sup>33</sup> Bei Ephiphanius, Johannes von Damaskus u. a. stehen 1/2 Esra und Est, auch Makk, ebenfalls am Ende der alttestamentlichen Bücher;<sup>34</sup> bei Innozenz I beginnt die Liste mit den fünf Büchern des Mose, Jos, Ri, dann 1–4 Kön und Rut. Nach den 16 Büchern der Propheten, den fünf salomonischen Büchern und den Psalmen folgen, nun eigens mit *item historiarum* eingeleitet, die Bücher Ijob, Tob, Est, Jdt; 1/2 Makk; 1/2 Esra und zuletzt 1/2 Chr (wiederum keine zeitliche Reihenfolge)<sup>35</sup>; ähnlich bei Damasus als letzte Gruppe (*item ordo historiarum*) die Bücher Ijob; Tob; 1/2 Esra; Est; Jdt; 1/2 Makk.<sup>36</sup>

Nicht viel besser steht es mit der Zengerschen Annahme eines kanonischen „Blocks“ der „Geschichte Israels im Land“ in der frühmittelalterlichen, handschriftlichen Überlieferung. In den meisten von S. Berger referierten Handschriften ist eine größere oder kleinere Zahl von protokanonischen und deuterokanonischen „Geschichtsbüchern“ vom Pentateuch und den ihm folgenden Büchern durch prophetische oder weisheitliche Schriften getrennt; auch sind mehrfach „kleine“ Geschichtsbücher in weisheitliche oder prophetische Buchgruppen eingeordnet, und gelegentlich erscheinen einzelne von ihnen sogar erst nach neutestamentlichen Schriften.<sup>37</sup>

Dort wo nur die protokanonischen Bücher des AT angeführt werden (oft ohne Est), finden sich gelegentlich alle „Geschichtsbücher“, von Gen angefangen, in unmittelbar folgender Reihung, so z. B. bei Gregor von Nazianz, im Konzil von Laodicea, bei Athanasius, Pseudo-Leontius, Nicephorus und Isidor von Sevilla.<sup>38</sup> Jedoch auch bei einer Beschränkung auf die protokanonischen Schriften werden oft manche „Geschichtsbücher“ nach weisheitlichen und prophetischen Büchern ans Ende gestellt, so z. B. bei Melito von Sardes, Origenes, Cyrill von Jerusalem, in den drei Listen des Epiphanius, bei Johannes von Damaskus,<sup>39</sup> Hilarius von Poitiers<sup>40</sup> u. a. Auch Hieronymus führt in einem Brief an Paulinus nur die protokanonischen Bücher an. Hier folgen auf den Oktateuch alle Propheten, dann David (Ps) und Salomo (Spr;

<sup>33</sup> Übersichtlich bei SWETE, S. 201 f.

<sup>34</sup> SWETE S. 204, Nr. 5a. 5b; S. 205 Nr. 5c; S. 207 f. Nr. 14.

<sup>35</sup> SWETE S. 211 Nr. 4; bei DH Nr. 213.

<sup>36</sup> DH Nr. 179, bei Pseudo-Gelasius: *item historiarum*, SWETE, S. 211 f. Nr. 5.

<sup>37</sup> Vgl. BERGER, Vulgate S. 331–339: Appendice I.

<sup>38</sup> SWETE, S. 203–209 Nr. 3. 6. 13. 17; S. 212 Nr. 7.

<sup>39</sup> SWETE S. 203–208 Nr. 1. 2. 4. 5a. 5b. 5c. 14.

<sup>40</sup> SWETE S. 210 Nr. 1.

Koh; Hld). Danach beschließen Est; 1/2 Chr; Esra/Neh die Bücher des AT.<sup>41</sup>

Von einigem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Auflistung und Charakterisierung der „Geschichtsbücher“ durch Augustinus. Er will alle Schriften anführen, die der verbindliche Kanon der Kirche enthält. Es sind die 44 Bücher des späteren römisch-katholischen Kanons von Trient. Die Bücher Gen-4 Kön sowie 1/2 Chr sind für ihn eine „Geschichtsdarstellung, die die einander folgenden Zeiten und die Abfolge der Ereignisse enthält“ *historia quae sibimet annexa tempora continet atque ordinem rerum*. Aber schon für Chr merkt er an, daß sie nicht einfach auf 1-4 Kön folgen, sondern „gleichsam quer und von der Seite beigefügt und zugleich weiterführend“ sind *Paralipomenon, non consequentibus sed quasi a latere adjunctis simulque pergentibus*. Eine noch größere Differenz zur fortlaufenden Geschichtsdarstellung von Gen-4 Kön sieht er bei den folgenden „Geschichtsbüchern“: Es gibt „andere, wie aus einem anderen Zusammenhang und von einem anderen Charakter, die weder mit der Reihe der einander folgenden Geschichtsbücher noch unter sich verbunden sind“ *sunt aliae tamquam ex diverso ordine, quae neque huic ordini neque inter se conectuntur*. Diese sind Ijob; Tob; Est; Jdt; 1/2 Makk; 1/2 Esra (auch hier nicht „nach der Reihenfolge der vorausgesetzten historischen Szenerie“ S. 31), die „eher jene (zeitlich und sachlich) geordnete Geschichtsdarstellung zu begleiten scheinen, welche mit 4 Kön oder mit Chr abgeschlossen ist“ *qui magis subsequi videntur ordinatam illam historiam usque ad Regnorum vel Paralipomenon terminatam*.<sup>42</sup> Obwohl also Augustinus alle „Geschichtsbücher“ aneinanderreicht, unterscheidet er sie aufgrund des verschiedenen Charakters und des verschiedenen Verhältnisses zur zeitlichen Abfolge der Geschehnisse deutlich in die zwei Gruppen: 1) Gen bis 4 Kön oder auch bis 1/2 Chr, und 2) die übrigen, „kleinen“ Geschichtsbücher. Neben dieser treffenden Beschreibung der zu einer Buchfolge zusammengestellten Geschichts- und Erzählbücher durch Augustinus erscheint die Behauptung einer „strukturelle(n) Zusammenstellung aller Bücher, die sich ... mit der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur Makkabäerzeit auseinandersetzen“ (S. 128) und die „eine zusammenfassende Geschichte des Volkes Israel im Lande Israel“ (S. 31) bieten sollen, als das, was sie ist: als Prokrustesbett einer vorgefaßten Meinung, in das dann die „Bücher der Geschichte“ à tout prix eingepaßt werden.

Vor allem die Bedürfnisse der „Schule“ führten im Paris des 13. Jh. dazu, die Bibelausgaben zu vereinheitlichen und noch konsequenter, als dies in der

<sup>41</sup> Ep 53, 8, CSEL LIV, S. 442-465. 454-462 (fehlt bei SWETE; Ijob hier, wie auch gelegentlich sonst, zwischen Pentateuch und Jos).

<sup>42</sup> De Doctrina christiana II, VIII (13), CC SL XXXII S. 39.



vorausgehenden Tradition schon geschah, Bücher ähnlichen Charakters zusammenzustellen. Jedoch blieben meist 1/2 Makk am Ende des ganzen AT stehen.<sup>43</sup> Das wird dann schließlich die offizielle römisch-katholische Gestalt des AT, wie sie auf den Konzilien von Florenz und Trient festgelegt und in den nachtridentinischen Vulgataeditionen der Sixto-Clementina und wieder in der neuen römischen Vulgataedition von 1979 zu finden ist. Die Zuordnung von 1/2 Makk, wie sie Zenger voraussetzt, nehmen erst wieder moderne muttersprachliche Bibelausgaben vor.

Die in diesen modernen Bibelausgaben zusammengestellten „Bücher der Geschichte“ werden also im breiten Strom der christlichen Überlieferung sehr oft getrennt eingeordnet und sehr unterschiedlich gereiht. Die Vielfalt der verschiedenen Anordnungen, angefangen bei Melito von Sardes bis weit in die Neuzeit hinein, macht die Annahme Zengers denkbar unwahrscheinlich, die frühen Überlieferer des christlichen AT hätten den jüdischen Tenach in der rabbinisch rezipierten Form vor Augen gehabt und diesen so umgestaltet, daß sie mit dem „Block“ der „Bücher der Geschichte“ eine fortlaufende Darstellung der „Geschichte Israels im Land“ bieten wollten. Als Depravation einer solchen anfänglichen programmatischen Gestalt läßt sich die höchst unterschiedliche Anordnung der „Geschichtsbücher“ in der christlichen Tradition nicht erklären.

#### IV. Bücher der Prophetie

Ähnlich wie bei den „Büchern der Geschichte“ geht Zenger auch bei den „Büchern der Prophetie“ von einer festen Abfolge dieser Bücher im christlichen AT aus. Er setzt wie dort so auch hier voraus, daß sowohl die Abfolge der Bücher als auch die Stellung des jeweiligen „Blockes“, also hier die Stellung der Prophetenbücher am Ende des AT, sich dem ausdrücklichen Gestaltungswillen der frühchristlichen Tradenten und Gestalter des AT und ihrer theologischen „Programmaturik“ verdanke. Dieser „programmatischen Endgestalt“ sowie der Endstellung des Propheten-„Blocks“ entnimmt er dann die kanonische Leseanleitung für die „Bücher der Prophetie“ im Ganzen des AT und im Ganzen der christlichen Bibel.

Die Abfolge der Prophetenbücher sei so entstanden, daß in der christlichen Überlieferung aus den Ketubim der „Jüdischen Bibel“ die Kgl, weil dem Jeremia

<sup>43</sup> Nicht überall: So ordnet z. B. Bonaventura, *Breviloquium*, Prologus § 1 seine 26 Bücher des AT in *legales, historiales, sapientiales, prophetales*, eine Gruppierung, die der von ZENGER vorausgesetzten ziemlich genau entspricht (Hinweis von Prof. Bardo WEISS, Mainz). Seine Zuweisung der biblischen Bücher auf drei (heilsgeschichtlich gekennzeichnete) *tempora* und auf die 7 *aetates* (§ 2) zeigt aber, daß er die bibeltheologische Deutung der *historiales* durch ZENGER kaum teilen dürfte.

zugeschrieben, herausgenommen und diese sowie das „neue“ Baruchbuch (samt dem Brief des Jer, als 6 Bar in der Vulgata enthalten), weil dem „Schüler“ des Jeremia zugeschrieben, dem Jeremiabuch zugeordnet worden seien (S. 31).<sup>44</sup> Das Danielbuch sei „nun in den Block ‚Propheten‘ aufgenommen und vor die zwölf ‚kleinen‘ Propheten gestellt“ worden, „als viertes ‚großes‘ Prophetenbuch, aber auch von seiner vorausgesetzten Szenerie her ... stimmig nach Ezechiel“ (S. 31, Hervorh. E. Z.).<sup>45</sup> Die so erweiterten „hinteren/späteren Propheten“ seien dann „ans Ende gestellt“ worden und würden hier „nach dem geschichtstheologischen Schema“ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die (eschatologische) Zukunft repräsentieren (S. 31).

Aus dieser für die christliche Bibel schlechthin angenommenen Reihenfolge und Position der prophetischen Bücher bestimmt dann Zenger in seinem Canonical Approach ihr grundsätzliches theologisches Verständnis: Jes 2, 1–5 sei „kanonischer Programmtext am Anfang“ der Propheten: Die „Vollendung der Welt“, deren Vision die Bücher Jes bis Mal entwerfen würden, geschehe, „wenn die Völker zum Zion wallfahren, um dort die große Friedens-Tora JHWHs zu erlernen“ (S. 32). Diese endzeitliche „Friedens-Tora JHWHs“ ist nach dem Tenach „die Tora Israels“. Hier stelle nämlich „der Anfang der ‚Hinteren/Späteren Propheten‘ (Jes 1–2) die Tora Israels in das Spannungsfeld Israel–Völker ...“ (S. 26). Dementsprechend habe auch Israel die Vermittlung der „Vollendung der Welt“ inne, Israel sei also so etwas wie der Mittler der endgültigen Erlösung: „Die fundamentale Erneuerung bzw. Wiederherstellung von allem“, „die in den Prophetenbüchern der ganzen Erde verheißen ist“, geschehe „nicht an Israel vorbei, sondern *durch und mit Israel*“ (S. 32, Hervorh. R. M.). Die durch Israel eschatologisch vermittelte „Ur-Offenbarung am Sinai“ bekommt also bei Zenger jene Bedeutung, die das NT Jesus Christus zuschreibt.

Wie Jes 2, 1–5 am Anfang der Prophetenbücher ein „kanonischer Programmtext“ sei (S. 32), oder, wie Zenger in einem andern Zusammenhang die Funktion solcher „Programmtexte“ ganz allgemein beschreibt: Wie die „Anfangsposition“ diesem „eine herausgehobene strukturelle und hermeneutische Funktion“ zuweise (S. 371), so sei es auch mit der „Schlußposition“ von Mal 3, 22–24. Diese drei Verse seien „Abschluß nicht nur des Zwölfprophetenbuches, sondern des Prophetenkorpus überhaupt (Tanach: Jos–Mal = Nebiim . . . ; Erstes Testament: Jes–Mal = Bücher der Prophetie . . . )“ (S. 371). Und da im AT das Prophetenkorpus ans Ende gerückt worden sei, sei „Mal 3, 22–24 der

<sup>44</sup> S. 22 weiß ZENGER allerdings auch, daß die Zahl von 22 Büchern für die Hebräische Bibel so zustande gekommen sei, daß man schon innerhalb der hebräischen Überlieferung Kglg zu Jer und Rut zu Ri stellte und jeweils als ein Buch zählte.

<sup>45</sup> H. NIEHR, der Verfasser des Danielkapitels, spricht dann davon, daß Dan „nach dem Kanon der griechischsprachigen Diaspora von Alexandrien“, also in Übernahme einer vorgegebenen jüdisch-hellenistischen Tradition, „hinter Ezechiel und vor dem Dodekapropheton“ auftrete (S. 360). Dazu ZENGER S. 28: „Die früher vertretene Meinung, die sich zunächst vorwiegend im Raum des griechisch sprechenden Judentums ausbreitende junge Kirche habe eben den in Alexandrien, dem Zentrum des hellenistischen Judentums, entstandenen umfangreicheren Bibelkanon übernommen, ist heute nicht mehr haltbar.“ – Hier darf auch daran erinnert werden, daß Flavius Josephus c. Ap. I, 8 Dan nicht in seinem dritten, sondern in seinem zweiten Kanonteil anführt, ihn also zu den Propheten stellt.

Schlußtext des Ersten Testaments“ im Ganzen. Als solcher bilde er die „Überleitung zum Neuen Testament“ (S. 33).

Die Botschaft des NT „vom Messias Jesus Christus“, der die Aufgabe habe, „das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft“ zu „beschleunigen“, würde durch den im NT wiederholt auf Johannes den Täufer applizierten Text Mal 3, 22–24 „eng mit dem Ersten Testament verzahnt“ und „damit das Neue Testament kanonisch legitimiert“. Das „Erste Testament“ erhalte „so“, d. h. also durch die Zitierung seines Endtextes und dessen Applikation auf Johannes den Täufer, „die Aufgabe, die neue Heilsinitiative des Gottes Israels in seinem Sohn Jesus als toragemäß zu deuten und die Christen zu *ihrem* Leben mit der Tora JHWHs in der Jesus-Nachfolge zu motivieren – auf dem Weg zu dem in Mal 3, 22 verkündeten Tag JHWHs: nicht gegen, sondern neben und mit den Juden“ (S. 33, Hervorh. E. Z.).

Wie für die grundsätzliche Zweiteilung des christlichen AT in den Pentateuch und alle anderen Bücher und wie für die Auffassung aller Geschichtsbücher als torabezogene Darstellung der Geschichte Israels im Land ist auch für das von Zenger vorgeschlagene und eben skizzierte „kanonische“ Verständnis der Prophetenbücher die kanongeschichtliche Basis denkbar schmal.

In der griechischen Überlieferung der Bibel gibt es – bei aller sonstigen Variationsbreite – für die prophetischen Bücher eine recht feste und überraschend breit bezeugte Anordnung. Sie ist gerade in den Punkten, die für die Auffassung Zengers entscheidend sind, nämlich für den Anfang und den Schluß des Prophetenkanons und seine Endstellung, nicht die von Zenger für das „Erste Testament“ behauptete.

Die weitaus größte Zahl der frühen Handschriften und Kanonlisten bietet das Dodekapropheton nicht am Ende, sondern am Anfang des Corpus Propheticum; die „großen“ Prophetenbücher folgen danach, meist in der Reihenfolge Jes; Jer; Ez; Dan, gelegentlich auch Jes; Jer; Dan; Ez, so daß weder Jes 2, 1–5 am Anfang noch Mal 3, 22–24 am Ende steht und folglich beide Texte auch nicht als „kanonische(r) Programtext(e)“ (S. 32) wahrgenommen werden können. Daß Dan hier nicht „vor“ das Dodekapropheton gestellt wird und auch innerhalb der Gruppe der vier „großen“ Propheten nicht immer am Ende steht, daß auch Joel, weil in der Regel nach Hos; Am; Mi und vor Ob plazierte, sich nicht, wie Zenger sagt, „wie ein Kommentar zu seinen Nachbarbüchern Hos und Am“ liest (S. 371), ist für die von Zenger vorgeschlagene „kanonische“ Lektüre des Corpus Propheticum nicht besonders wichtig, sollte aber dennoch wenigstens erwähnt werden.

Die Reihenfolge Dodekapropheton – Jes – Jer – Ez – Dan findet sich in den großen Majuskelhandschriften (Vaticanus, Alexandrinus und Basiliano-Vene-

tus);<sup>46</sup> bei Athanasius, Cyrill von Jerusalem, in allen drei (sonst voneinander verschiedenen) Listen des Epiphanius, bei Gregor von Nazianz, bei Amphilochius, im Dialog des Timotheus und des Aquila, bei Pseudo-Athanasius, bei Johannes von Damaskus (wie bei Epiphanius als prophetischer „Pentateuch“ bezeichnet), im Konzil von Laodicea u. a. Aber auch Zeugen, die eher der „westlichen“ Tradition zugeordnet werden, bieten diese Anordnung, so neben Hilarius von Poitiers<sup>47</sup> auch Hieronymus (Ep. 53, 8) und Augustinus.

Augustinus hat einen zweigeteilten Kanon (*historia*, in sich wieder zweigeteilt, s. o., und *prophetiae*, auch sie zweigeteilt). Die Abteilung der „Propheten“ beginnt hier mit dem Buch des David, also dem Psalter, den drei salomonischen Büchern sowie „jenen beiden Büchern“ Weish und Sir, „die wegen einer gewissen Verwandtschaft ebenfalls salomonisch genannt werden“ *qui quadam similitudine Salomonis esse dicuntur* und „ebenfalls zu den Propheten gerechnet werden müssen“ *qui tamen ... inter propheticos numerandi sunt*. Augustinus läßt also das Prophetenkorpus mit Ps und weiteren „Weisheitsbüchern“ beginnen. Danach erst folgen „die Bücher jener, die im eigentlichen Sinn *proprie* Propheten genannt werden“. Für Augustinus beginnen diese mit den „zwölf einzelnen Büchern von Propheten“ die „wegen der Verknüpfung untereinander nie getrennt“ sind und „als ein Buch gelten“. Erst danach folgen die „vier Propheten ... mit Büchern größeren Umfangs“ *deinde quattuor prophetae ... maiorum voluminum* Jes; Jer; Dan; Ez (Dan also vor Ez).<sup>48</sup>

Zwar findet sich die von Zenger vorausgesetzte Anordnung der Prophetenbücher Jes ... Mal vereinzelt auch in frühen Kanonlisten; aber auch dann beschließen meistens nicht sie, sondern andere Bücher das AT.<sup>49</sup> Und nur selten findet sich diese Anordnung verbunden mit der Endstellung der Propheten.<sup>50</sup> Zwar stabilisiert sich diese Anordnung ab dem Hochmittelalter; jedoch beschließen noch in der offiziellen römisch-katholischen Vulgata, wie schon gesagt wurde, nicht die Propheten, sondern 1/2 Makk den alttestamentlichen Kanon. Es kann also keine Rede davon sein, daß – wie Zenger annimmt – die frühchristlichen Tradenten die Prophetenbücher so gereiht und als letzten „Block“ an das Ende ihres AT gestellt hätten.

<sup>46</sup> SWETE, S. 201 f.

<sup>47</sup> SWETE, S. 210 Nr. 1. Die weithin hilfreiche Unterscheidung östlich-westlich darf nicht zu streng genommen werden: Der „westliche“ Hilarius ist hier z. B. abhängig vom „östlichen“ Origenes.

<sup>48</sup> CC SL XXXII S. 39 f.

<sup>49</sup> So Pseudo-Leontius, SWETE S. 207 f. Nr. 13; Rufinus, SWETE S. 210 Nr. 2; Damasus = Pseudo-Gelasius, SWETE S. 211 f. Nr. 5; Cassiodor, SWETE, S. 211 f. Nr. 6.

<sup>50</sup> Nicephorus, SWETE S. 208 f. Nr. 15; die von Mommsen veröffentlichte Liste, SWETE S. 212 f. Nr. 8.

Völlig unmöglich wird die von Zenger vorgeschlagene eschatologische Toragerichtetheit der Propheten, wenn man berücksichtigt, daß die Propheten, wie immer sie gereiht sind und wo immer sie innerhalb des AT zu stehen kommen, Teil der christlichen Bibel aus AT und NT sind, und daß sie – jedenfalls von den christlichen Tradenten der Bibel – zusammen mit dem NT gelesen und verstanden wurden: In der kanonisch gelesenen Bibel aus AT und NT bringt nicht die von Israel eschatologisch vermittelte Tora, sondern Jesus Christus das Ende der Welt und ihrer Geschichte.

*Zusammenfassend* läßt sich also zur historischen Basis der von Zenger entworfenen „kanonischen“ Hermeneutik folgendes sagen:

1. Die als besondere Programmatik des christlichen AT ausgegebene Leseanleitung ist in wesentlichen Punkten nicht jene, die man aus der (oder besser: einer) Gestalt des christlichen AT ablesen könnte, sondern sie ist die spezifische (kanonische und auslegungsgeschichtliche) Hermeneutik der „Jüdischen Bibel“. Nun kann man gewiß auch als christlicher Exeget der Meinung sein, daß die jüdisch überlieferte Anordnung der biblischen Bücher die angemessenere sei, weil sie der Eigenart und vor allem der (frühen) Geschichte der Kanonisierung und des Kanon mehr entsprechen würde.<sup>51</sup> Und man kann sich auch als christlicher Exeget dafür entscheiden, eine Einleitung nach der Bücherordnung des jüdischen Tenach zu entwerfen,<sup>52</sup> in der die Deuterokanonika an passenderer Stelle eingeordnet<sup>53</sup> oder in einem eigenen Abschnitt (nach Tora, Nebiim, Ketubim) gesondert dargestellt werden.<sup>54</sup> Man kann aber wohl nicht den speziellen kanonischen Zugang zum christlichen AT programmatisch ankündigen und zur bibelhermeneutischen Grundlage einer ausdrücklich für katholische Studierende entworfenen Einleitung machen wollen, diesen jedoch in wesentlichen Punkten von der kanonischen Programmatik der „Jüdischen Bibel“ her bestimmen und dann dieses Vorgehen rhetorisch so präsentieren, daß der Leser über die Verwischung der programmatisch verkündeten Unterschiede beider kanonischen Programme im unklaren gelassen wird.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. die seinerzeit weit verbreitete (katholische) Bibelübersetzung von V. LOCH/W. REISCHL, *Die heiligen Schriften des alten Testaments nach der Vulgata*, Band I. Neue illustrierte Ausgabe, Regensburg 1884, S. XL: „Die einfachste und älteste Eintheilung der Bücher des Alten Testaments“ sei die des Tenach.

<sup>52</sup> So viele Handbücher der Einleitung, auch das (katholische) von A. ROBERT/A. FEUILLET (vgl. Anm. 54).

<sup>53</sup> So z. B. die (evangelische) Einleitung von O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*. Gütersloh, I 1992; II und III 1994.

<sup>54</sup> So z. B. die (katholische) Einleitung von A. ROBERT/A. FEUILLET (Hg.), *Introduction à la Bible. Tome I: Introduction générale, Ancien Testament* (par P. AUVRAY et al.), 1957; 1959; deutsch 1963; 1966.



2. Die historische, näherhin kanongeschichtliche Grundlage für die vorgeschlagene kanonische „Systematik“ und damit für den vorgeschlagenen Schlüssel zum theologischen Verständnis des christlichen „Ersten Testaments“ als erster Teilsammlung der ganzen Bibel ist denkbar schmal: Im breiten Strom der christlichen Überlieferung des AT durch mehr als anderthalb Jahrtausende hindurch, bis schließlich zu den neuzeitlichen und modernen lutherischen und reformierten Bibeln und den Bibeln der verschiedenen Ostkirchen, findet sie sich nicht. Erst moderne und modernsprachige Bibeln gruppieren die Bücher des AT in der von Zenger für das christliche „Erste Testament“ schlechthin vorausgesetzten Weise. Diese moderne Anordnung ist aber ihrerseits Ergebnis moderner exegetischer Überlegungen. Die innovatorische Leistung des in der neuen Einleitung vorgeschlagenen theologischen Zugangs zum christlichen AT besteht also letztlich darin, daß moderne Exegese im AT jene „kanonische Programmatik“ entdeckt, die sie selbst zuvor in es eingebracht hat.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Auf nicht wenige Kapitel der neuen Einleitung schlägt dieser hermeneutische Entwurf jedoch kaum oder gar nicht durch. Und nicht wenige von ihnen bieten eine sehr gute und gut aufbereitete Information über die jeweilige alttestamentliche Schrift. Diese „speziellen“ Einleitungen waren jedoch nicht Gegenstand des vorliegenden Beitrags.

## Die Befähigung zu „Dienern des Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6)

Neutestamentliche Perspektiven zum Amt in der Kirche

*Prof. Dr. Ernst Haag zum 65. Geburtstag*

Die Diskussion um das Amt in der Kirche – seine Voraussetzungen und sein Wesen – ist aus verschiedenen Gründen neu entbrannt. Pastorale Notwendigkeiten haben zu einer Vielzahl von Diensten geführt; die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Presbyteramt ist aufgrund von kulturellen Veränderungen neu gestellt. Wer darf als Amtsträger Christus repräsentieren? Inmitten dieser vielschichtigen Problematik dürfte es angezeigt sein, die Rückfrage nach dem Amtsverständnis des Apostels zu stellen, der uns als einziger aufgrund authentischer Selbstzeugnisse im Neuen Testament vorgestellt ist und der wie ebenfalls kein anderer – genötigt durch die Auseinandersetzung mit anderen christlichen Missionaren und Aposteln – das Wesen des Amtes reflektiert hat. Gewiß gehören die Aussagen des Apostels Paulus, der hier gemeint ist, einer besonderen geschichtlichen Situation an und sind sehr personbezogen, aber die christliche Theologie will ja die Identität des Anfangs in ihren wesentlichen Elementen bewahren und Maß nehmen an der Offenbarungsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes. Wenn hier bei der Frage nach dem Wesen des Amtes in der Kirche vor allem 2 Kor 3 aufgegriffen wird, dann ist damit zugleich einer der Texte zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund berührt, der innerhalb der Exegese heute heftig umstritten ist.

1. Der Apostel und seine Gemeinde – die programmatischen Aussagen 2 Kor 2, 14–3, 3.

Wie immer man über die Frage, ob der 2 Kor eine Sammlung mehrerer Paulusbriefe darstellt oder literarisch einheitlich ist, denken mag, unstrittig ist, daß 2 Kor 2, 14–7, 4 eine Apologie ist, in der Paulus sein Selbstverständnis als Apostel offenlegt. Genötigt ist er dazu durch die Ereignisse in der von ihm gegründeten Gemeinde von Korinth, für die schon der 1 Kor Parteiungen beklagte (vgl. 1 Kor 1–4) und in der offensichtlich neue christliche Missionare, die sich selbst als „Diener Christi“ (2 Kor 11, 23) und „Apostel“ verstanden (2 Kor 11, 13; 12, 11 f.) und das Apostelsein des Paulus in Frage stellten (vgl.

2 Kor 10, 10; 11, 5. 23 ff.; 12, 1 ff. 11–13; 13, 4; 3, 1<sup>1</sup>), eine so große Resonanz fanden, daß dieser leidenschaftlich für die Bejahung seiner Autorität und seines Evangeliums – beides hängt eng miteinander zusammen – kämpft. Der Konkurrenzkampf mit den „Überaposteln“ (2 Kor 11, 5; 12, 11) führt gewiß zu zugespitzten einseitigen Aussagen, aber es geht dabei gerade auch darum, Wesentliches zum Ausdruck zu bringen.

Grundsätzliches tritt zutage, wenn Paulus die Verteidigung seines Apostelamtes mit der nicht bloß situationsbezogenen Aussage eröffnet: „Gott aber (sei) Dank, der uns allzeit im Triumphzug mitführt (θριαμβεύοντι) in Christus und den Geruch seiner Erkenntnis offenbart durch uns an jedem Ort; denn Christi Wohlgeruch sind wir für Gott bei denen, die gerettet werden, und bei denen, die verlorengehen, den einen ein Geruch vom Tod zum Tod, den andern ein Geruch vom Leben zum Leben. Und wer (ist) zu diesem fähig? Denn nicht sind wir wie die vielen, die das Wort Gottes verhökern, sondern wie aus Lauterkeit, sondern wie aus Gott vor Gott in Christus reden wir“ (2 Kor 2, 14–17).

Der Abschnitt, der programmatischen Charakter hat, beginnt mit einer Danksagung des Paulus, der sich von Gott „erwählt“ und „berufen“ weiß, als Apostel der Heiden Christus zum Heil der Menschen zu verkünden (vgl. Gal 1, 15 f.; 1 Kor 9, 1; 15, 8–10; Röm 1, 5; 15, 18 f.)<sup>2</sup>. Er weiß sich völlig von dieser Sendung in Beschlag genommen, und sein Dank umfaßt selbstverständlich auch das Moment seiner Bekehrung, daß ihm die Gnade zuteil wurde, Jesus als den Christus und Sohn Gottes erkannt zu haben. Für ihn kam dies einer Neuschöpfung gleich (vgl. 2 Kor 4, 6). Es ist dies nicht einfach ein vergangenes Ereignis; deshalb kann der verwendete Begriff θριαμβεύειν durchaus in dem Sinn übersetzt werden, daß Gott den Apostel „allzeit im Triumphzug in Christus mitführt“<sup>3</sup>. Die Wendung „in Christus“, die Paulus ja in vielfältiger Weise gebraucht, markiert hier das missionarische Wirken der Apostel, die das Evangelium mit seiner Vergegenwärtigung Christi und seiner „Kraft zum Heil für jeden, der glaubt“ (Röm 1, 16), in aller Welt bekanntmachen.

Diese Außenwirkung setzen die folgenden Aussagen über die für Leben oder Tod entscheidende Heilsbotschaft der Apostel eindrucksvoll ins Bild. Das Bild vom „Geruch“ bzw. „Duft“, der Leben oder Tod bringt, überschrei-

<sup>1</sup> Vorausgesetzt ist hier, daß die gegnerische Front in den ohne Zweifel im Ton unterschiedlichen Stücken 2 Kor 10–13 und 2, 14–7, 4 dieselbe ist.

<sup>2</sup> Vgl. J. ECKERT, Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus, in: J. HAINZ, Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München–Paderborn–Wien 1976, 39–55.

<sup>3</sup> Vgl. jetzt J. SCHRÖTER, Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang (TANZ 10), Tübingen u. Basel 1993, 13–23.

tet dabei die Metapher vom Siegeszug. R. Bultmann, der die gnostischen Parallelen dieses Bildes hervorhebt, bringt den sachlichen Gehalt treffend zum Ausdruck: „Gottes Wort ist nicht eine allgemeine Wahrheit, eine Idee, sondern das gesprochene, anrufende Wort, das als solches nicht ohne den Träger des Wortes existiert. Wie das Wort, so gehört der Apostel selbst in das eschatologische Heilsgeschehen hinein, wie es V. 16 beschrieben wird“<sup>4</sup>. Paulus hat sich nicht – und hier steht er in der Tradition biblischer Verkündigung – als Philosoph verstanden, der zu ergründen sucht, was die Welt im Innersten zusammenhält, oder Lebensweisen vermittelt, sondern in prophetischem Bewußtsein (vgl. Gal 1, 15)<sup>5</sup> als der Herold, der gleichsam für den Menschen in letzter Stunde die Botschaft verkündet, von deren Annahme oder Ablehnung dessen Heil abhängt. Der Gesandte Gottes „offenbart“ die „Erkenntnis“ Gottes bzw. Christi; er ist „Christi Wohlgeruch“ zur Ehre Gottes „bei denjenigen, die gerettet werden“ und – wie das Bild ergänzt werden muß – ein Todesduft bei „denjenigen, die verlorengehen, den einen ein Geruch vom Tod zum Tod, den andern ein Geruch vom Leben zum Leben“.

Paulus scheut sich nicht, vom möglichen Unheil bzw. Heilsverlust zu reden. Er kann zwar die Tragik der Verschllossenheit für das Evangelium in folgender Weise skizzieren: „Wenn aber auch unser Evangelium verhüllt ist, ist es (doch nur) bei denen verhüllt, die verlorengehen, in denen der Gott dieser Welt die Gedanken der Ungläubigen verblendet hat, damit sie nicht schauen können die Erleuchtung durch das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der das Bild Gottes ist“ (2 Kor 4, 3 f.; vgl. 1 Kor 1, 18). Doch ist für ihn damit die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen nicht aufgehoben, und auch gegenüber dem nicht an Christus glaubenden Israel kann Paulus von Schuld reden (vgl. Röm 10). Wie sich an Jesus die Geister schieden, so stellt auch die apostolische Verkündigung die angesprochenen Menschen vor die Entscheidung, ja das Bild vom Duft mit seiner zweifachen Wirkung läßt zutreten, wie sehr „das apostolische Amt unmittelbar mit dem Heilsgeschehen in Verbindung gebracht“ ist<sup>6</sup>.

Provoziert durch diese hohe Aussage über den Apostel als Verkünder des Wortes Gottes, aber auch durch die Bestreitung seines Apostelseins in Korinth stellt Paulus die Frage: „Wer ist dazu fähig?“ Um diese Frage nach der Befähigung und damit zugleich nach dem Wesen des Apostelamtes geht es in diesen Kapiteln. Wohl mit einem polemischen Seitenhieb gegen seine Rivalen in Korinth, die als Verkünder des Evangeliums ihr Recht auf Entlohnung

<sup>4</sup> R. BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther (KEK), hrsg. von E. DINKLER, Göttingen 1976, 70.

<sup>5</sup> Vgl. auch H. MERKLEIN, Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus, in: MTS 38 (1992), 402–429.

<sup>6</sup> SCHRÖTER, Versöhner 30 f.

durch die Gemeinde kräftig in Anspruch nehmen (2 Kor 11, 7 ff.; 12, 13, vgl. 1 Kor 9, 14 f.), äußert Paulus, daß er das Wort Gottes nicht „verhökert“ und damit Geschäfte macht, und gibt als das ihn bestimmende Gesetz an: „sondern wie aus Lauterkeit, sondern wie aus Gott vor Gott in Christus reden wir“. Seine „Lauterkeit“ versucht er im folgenden immer wieder mit verschiedenen Argumenten zu beweisen. Dabei nehmen die Leidenskataloge, die er als Beweis seiner Zugehörigkeit zu Christus verstanden wissen will, eine besondere Rolle ein (2 Kor 4, 7–12; 6, 3–10; 11, 23–12, 10; vgl. 1 Kor 4, 8–16; Röm 8, 35 f.). Charakteristische Momente für das Apostelamt kommen mit den Kurzformeln „aus Gott“, „vor Gott“ und „in Christus“ zur Sprache. Ob hier die Leitworte für die folgenden Teile: 2 Kor 3, 1–4, 12, 4, 13–5, 10 und 5, 14–7, 1 angegeben sind<sup>7</sup>, sei dahingestellt. Jedenfalls handelt es sich um Kennzeichen des apostolischen Dienstes, der in Gott und seinem Heilshandeln gründet, dessen Diener sich vor seinem Angesicht stets zu verantworten hat und dessen christliches Merkmal mit der Wendung „in Christus“ gekennzeichnet ist. Da die Konkurrenzapostel in Korinth beanspruchen, „Diener Christi“ zu sein (2 Kor 11, 23), und man von Paulus einen „Beweis“ fordert, daß Christus in ihm redet (2 Kor 13, 4), geht es für ihn um das Ganze, und er weiß, daß die Verteidigung seines Apostelamtes keineswegs leicht ist.

Überaus deutlich ist schon an dieser Stelle, daß sich für Paulus das apostolische Amt in der Verkündigung des Wortes Gottes äußert und eine repräsentatio Christi etwa in der Liturgie nicht im Blick steht. In der Auseinandersetzung mit den im 1 Kor angesprochenen Parteien, bei denen eine durch die Taufe entstandene Bindung eine Rolle gespielt zu haben scheint, kann der Apostel sagen: „Denn nicht hat mich Christus gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1, 17a), und auch bei der Belehrung über die rechte Feier des Herrenmahls (1 Kor 11, 17–26) spielt die Frage nach Vorsitz und Leitung keine Rolle. Spätere dogmatische Festlegungen gehen weit über den im Neuen Testament feststellbaren Befund hinaus. Die Zwölf, die Paulus als Zeugen des Auferstandenen – unterschieden von den Aposteln – kennt (vgl. 1 Kor 15, 5. 7), jedoch in seinem Abendmahlsbericht nicht erwähnt, sind die Repräsentanten des Gottesvolkes des Neuen Bundes. Dieses feiert das Herrenmahl<sup>8</sup>. Paulus war wie Jesus und die Zwölf kein

<sup>7</sup> So K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos*. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie. Band I, Rom–Freiburg–Wien 1967, 95. Vgl. M. THEOBALD, *Die überströmende Gnade*. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (fzb 22), Würzburg 1982, der jedoch die drei Stichworte „aus Gott“, „vor Gott“ und „in Christus“ auf die Abschnitte 3, 4–18, 4, 1–6 und 4, 7–15 bezieht (172 ff.). Siehe auch C. SCHMITT, *Das Verhältnis des Apostels Paulus zum „Wort Gottes“*: „... wie aus Gott, angesichts Gottes, in Christus reden wir“ (2 Kor 2, 17c), in: LZ 47 (1992), 286–295.

<sup>8</sup> Vgl. K. H. SCHEKLE, *Theologie des Neuen Testaments IV*, 2: Jüngergemeinde und Kirche, Düsseldorf 1986, 144: „Die liturgische Feier (des Herrenmahls) setzt ja voraus und ist



Priester im herkömmlichen religionsgeschichtlichen Sinn. Seine „priesterliche“ Tätigkeit besteht in der Verkündigung des Evangeliums (Röm 15, 16)<sup>9</sup>, wobei diese allerdings eine höchst konkrete den ganzen Menschen betreffende Heilsfunktion hatte, die in den stark ritualisierten Sakramenten fortlebt<sup>10</sup>.

Nach der programmatischen Skizzierung seines Apostelamtes lenkt Paulus nun in apologetischer Absicht den Blick auf die Gemeinde, die er schon im 1 Kor als sein „Werk im Herrn“ und „das Siegel“ seines „Apostelamtes“ bezeichnet hat (9, 1 f.). Unter Bezugnahme auf den Vorwurf der Selbstempfehlung und die Praxis seiner Konkurrenzapostel in Korinth, die sich dort mit „Empfehlungsbriefen“ eingeführt haben (2 Kor 3, 1), äußert er: *„Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unseren Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen, offenbar gemacht, daß ihr ein Brief Christi seid, besorgt (διακονηθεῖσα) von uns, eingeschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht in steinerne Tafeln, sondern in Tafeln: (in) fleischerne Herzen“* (2 Kor 3, 2 f.). Hinter diesem vielschichtigen Bild steht ebenfalls eine reiche Theologie<sup>11</sup>. Bei der Verkündigung des Evangeliums durch den Apostel kommt es zur Bildung von Gemeinden, und jede im Evangelium gegründete Gemeinde ist zugleich „Kirche Gottes“ mit all den relevanten ekklesiologischen Aussagen, die Paulus und das Neue Testament hier kennen<sup>12</sup>. Die Briefe des Apostels zeigen, wie sehr die Gemeinde der Gesprächspartner für ihn und eine eigenständige theologische Größe ist. Sie ist „Gottes Tempel“ und der Geist Gottes wohnt in ihr (1 Kor 3, 16). In 2 Kor 6, 16 heißt es: „Wir sind ja der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesagt: ‚Wohnen will ich unter ihnen, und unter ihnen will ich wandeln, und ich will sein ihr Gott, und sie sollen mein Volk sein‘“. Auch wenn dieser Text ein redaktioneller Nachtrag sein sollte, was jedoch nicht sicher ist, liegt er doch auf der Linie paulinischer und ntl. Theologie. Die Israel als Volk Gottes auszeichnende sogenannte Bundesformel: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein“ hat ihr

---

überzeugt, daß Jesus die Wiederholung geboten hat. Der Auftrag gilt der Kirche, nicht nur den zwölf Aposteln. Die ganze priesterliche Kirche hat Vollmacht, das Mahl zu feiern, nicht etwa nur ein enger Kreis von Priestern.“

<sup>9</sup> Die Aussage über die Apostel als „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4, 1) meint seinem Kontext nach die Botschaft von der Heilsbedeutung des Kreuzes und ist nicht auf die Sakramente zu beziehen (vgl. J. KREMER, Der Erste Brief an die Korinther [RNT], Regensburg 1996, 47; s. auch Mt 13, 11).

<sup>10</sup> Der Zusammenhang der Sakramente mit den Erzählungen über Jesu Wunder und seine erlösende Reich-Gottes-Praxis darf nicht ausgeblendet werden.

<sup>11</sup> Vgl. A. de OLIVEIRA, „Ihr seid ein Brief Christi“ (2 Kor 3, 3). Ein paulinischer Beitrag zur Ekklesiologie des Wortes Gottes, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für K. Kertelge. Hrsg. von R. KAMPLING u. TH. SÖDING. Freiburg-Basel-Wien 1996, 356–377.

<sup>12</sup> Vgl. J. HAINZ, Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972. K. Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972.

Gewicht<sup>13</sup>. Gemeindeleiter, die in der Abwesenheit des Apostels seine Autorität vertreten, bleiben in den Korintherbriefen unerwähnt; nur bei den Charismen wird unter anderem die Leitungsgabe erwähnt (1 Kor 12, 28, vgl. Röm 12, 8). In 1 Thess 5, 12 f. muß Paulus die Gemeinde auffordern, „diejenigen, die ihnen im Herrn vorstehen“, anzuerkennen. Phil 1, 1 bezeugt dann für die dortige Gemeinde – doch kann dies für Korinth nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden – „Bischöfe und Diakone“. Presbyter, die nach der Apg (vgl. insbes. 20, 17–38), nach 1 Petr 5, 1–5 und Jak 5, 14 die Gemeindeleitung innehaben<sup>14</sup>, bezeugt der Paulus der authentischen Paulusbriefe für seine Gemeinden nicht<sup>15</sup>.

Die Gemeinde, die der Apostel gegründet hat und der er ohne Zweifel auch als Repräsentant Christi gegenübersteht, bezeichnet er als seinen Brief. Es ist freilich ein die Empfehlungsschreiben seiner Gegner weit überragender Brief von besonderer Art, der einerseits in seinem Herzen eingeschrieben ist und andererseits aber auch öffentlich in Erscheinung tritt: er kann von allen Menschen erkannt und gelesen werden. Die Gemeinde liegt dem Apostel nicht bloß am Herzen. Gemeinde und Apostel gehören unlösbar zusammen, da dieser sie gegründet hat (1 Kor 3, 5–17). Er ist ihr Vater, denn er hat sie „in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt“ (1 Kor 4, 15). Im Gal verwendet der Apostel dagegen das Bild von der Mutter, die für ihre Kinder Geburtswehen erleidet, und nennt als Ziel seiner Wirksamkeit, daß Christus in den Gläubigen Gestalt annimmt (4, 19).

Das Bild von der Gemeinde als Brief entfaltet Paulus weiter zu dem vom „Brief Christi“. Auch sie repräsentiert Christus. Als allen sichtbarer Brief Christi ist sie vom Apostel besorgt (διακονηθεῖσα). Das Verb verweist auf die Begrifflichkeit, die ein wesentliches Kennzeichen des apostolischen und jedes

<sup>13</sup> Vgl. zu 2 Kor 6, 14–7, 1 M. VOGEL, Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 18), Tübingen u. Basel 1996, 197–202, 197: „Ging es in 2. Kor 3 um die Präsenz des Geistes, so steht nun die kultisch verstandene Gegenwart Gottes im Zentrum.“

<sup>14</sup> Vgl. G. SCHNEIDER, Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Sicht der Apostelgeschichte, in: Schrift und Tradition. FS für J. Ernst. Hrsg. von K. BACKHAUS u. F. G. UTERGASSMAIER. Paderborn u. a. 1996, 293–313.

<sup>15</sup> Vgl. P. STUHLMACHER, Kirche nach dem Neuen Testament, in: Theol. Beiträge 26 (1995), 301–325, 311: „Offenbar hat Paulus bei seiner Pioniermission in Kleinasien und Griechenland ein *charismatisches Gemeindekonzept* nach antiochenischem Muster zu realisieren versucht und es nicht für nötig erachtet, überall dem organisatorischen Vorbild der presbyterialen Gemeindeordnung von Jerusalem zu folgen.“ Stuhlmacher ordnet mit Recht „die der Verkündigung und Lehre des Evangeliums dienenden *Dienste*“ den in der Gemeindeämtern erforderlichen *Leitungsämtern* vor. Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier ist gewiß nicht nach „göttlichem Recht“ festgelegt und konnte wahrscheinlich auch von den Propheten ausgeübt werden (vgl. Did 10, 7; 13, 1–3; s. SCHEKLE, Theologie IV 2, S. 152).

kirchlichen Amtes zum Ausdruck bringt und transparent auf Christus hin, den „Diener der Beschnittenen“ (Röm 15, 8), dessen heilsgeschichtliches Wirken in den Evangelien mit diesem Begriff verbunden ist (vgl. Mk 10, 41–45 parr; Joh 13 u. ö.). Zugleich ist der Begriff „Diener“ bzw. „Dienst“ bei Paulus und im ntl. Schrifttum zur Bezeichnung der gemeindeaufbauenden Tätigkeit breit gestreut (vgl. 1 Kor 3, 5; 12, 5; 16, 15; Röm 16, 1 f.; Apg 6, 1–6 u. a.). Im folgenden nennt Paulus die Apostel „Diener des neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6), die im „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18) stehen und „Diener Gottes“ sind (2 Kor 6, 4). Im Gegensatz zu den mit Tinte geschriebenen Empfehlungsschreiben seiner Rivalen in Korinth, aber dann doch weit über diesen Anlaß hinausgehend, charakterisiert Paulus den Brief Christi, der da die Gemeinde ist, als einen, der „geschrieben ist nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern in Tafeln: (in) fleischerne Herzen.“ Kernelemente paulinischer und christlicher Theologie werden mit den Stichworten „Geist des lebendigen Gottes“, „steinerne Tafeln“ und „Tafeln fleischerne Herzen“ angesprochen. Zum Verständnis dieser Aussagen ist der Blick auf ihren atl. Hintergrund unerlässlich.

## 2. Zu den alttestamentlichen Vorgaben der paulinischen Aussagen

Der Begriff „Tafeln aus Stein“ erinnert an die Gesetzestafeln vom Sinai: *„Der Herr sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg, und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben, die Weisung und die Gebote, die ich aufgeschrieben habe. Du sollst das Volk darin unterweisen“* (Ex 24, 12<sup>16</sup>, vgl. 34, 1). Wie sehr der Sinaibund mit seiner Tora Paulus beschäftigte, läßt seine von ihm selbst zur Sprache gebrachte Glaubensgeschichte zutage treten (vgl. Gal 1, 13 ff.; Phil 3, 5 ff.). Auch der folgende Text 2 Kor 3, 5–18, der zusammen mit Gal 4, 21–31 antithetisch ausgerichtet ist, bezeugt diese Thematik.

Der Begriff „Tafeln fleischerne Herzen“ im Kontrast zum Gesetz auf den Steintafeln und im Kontext der Aussage über den Geist des lebendigen Gottes ruft die prophetische Verkündigung in bezug auf die Erneuerung des Volkes Gottes und den Neuen Bund in Erinnerung. Im Zusammenhang mit der Zusage der Sammlung der Zerstreuten Israels und der Reinigung des Landes vom Götzendienst heißt es Ez 11, 19: *„Ich schenke ihnen ein anderes Herz und schenke ihnen einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie nach meinen Gesetzen leben und auf meine Rechtsvorschriften achten und sie erfüllen. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein“* (vgl. Ez 36, 26–28). Zu dieser hier verheißenen Erneuerung gehört die Verwandlung des Menschen durch die

<sup>16</sup> Die atl. Zitate erfolgen nach der Einheitsübersetzung.

Kraft des Geistes Gottes. Das Herz aus Stein wird durch das Herz von Fleisch ersetzt. Und der Geist im Innern des Menschen bewirkt, daß Gottes Gesetz nicht äußerlich bleibt, nicht mehr nur ein Gesetz auf Tafeln aus Stein ist, sondern innerlich bejaht wird<sup>17</sup>.

Verwandt ist der Text mit der Perikope, die „unter den berühmtesten der ganzen Bibel“<sup>18</sup> aufgeführt wird und die mit ihrem Begriff „neuer Bund“, der in 2 Kor 3, 6 aufgegriffen ist, Paulus gewiß nicht unbekannt gewesen sein wird: *„Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn. Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen – Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihnen ihre Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr“* (Jer 31 [LXX 38], 31–34). Auch hier besteht die prophetische Heilsverkündigung in der Verheißung der Erneuerung des Volkes Gottes. E. Haag hebt u. a. folgende Momente hervor: „Diese Neuschöpfung des Gottesvolkes stellt sich dem Propheten als ein neuer Bundesschluß dar. ‚Neu‘ bezieht sich hier nicht auf die Wiederholung eines Unternehmens von gleicher Art; ‚neu‘ bedeutet hier vielmehr die wunderbare Wiederherstellung des Gottesvolkes, die auf einer innerlichen Umwandlung des sündigen Menschen gründet. Denn im Unterschied zum Alten Bund wird Jahwe diesmal seine Weisung, die das Gottesvolk verpflichtet, nicht auf Tafeln aus behauenen Stein aufzeichnen (vgl. Ex 24, 12; 31, 18; 34, 1); er wird vielmehr seine Weisung in das Innere des Menschen legen und sie damit gleichsam auf die Tafeln seines Herzens schreiben. Das hat dann zur Folge, daß die Weisung Jahwes nicht mehr an dem

<sup>17</sup> Vgl. H. F. FUHS, Ezechiel II 25–48 (NEB AT), Würzburg 1988, 205, zu Ez 36, 26–28: „Das Einssein mit dem Gottesgeist ermöglicht dem Menschen und gibt ihm die Kraft, sein Leben nach Gottes Willen zu gestalten (vgl. 6, 9; 11, 19 f.; 18, 31). Dadurch entsteht eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wird der Bund zwischen Jahwe und seinem Volk zu einer unumkehrbaren, bleibenden geistigen Realität über alle Institutionen hinweg. Dieses Heilswort ist ohne Frage ein Höhepunkt atl. Verkündigung. Es nimmt die ntl. Begründung der durch Christus gestifteten Gemeinschaft mit seinen Jüngern vorweg, in der geistgewirkte innere Wandlung des Menschen und Erfüllung von Christi Willen im Dienst am Nächsten zu einer Einheit verschmelzen.“

<sup>18</sup> So A. SCHENKER, Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31, 31–34, in: E. ZENGER, Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg–Basel–Wien 1993, 85–112, 85.



Widerstand des Sünders abprallt, sondern dank der neubegründeten Gemeinschaft Jahwes mit dem Gottesvolk vom Menschen vorbehaltlos angenommen und mit Selbstverständlichkeit verwirklicht wird<sup>19</sup>.

Ob die Aussage A. Schenkers: „Der neue Bund ist der alte, aber der gegen den Bruch gefeite Bund“<sup>20</sup> dem Neuheitsgedanken voll gerecht wird, kann bezweifelt werden, so unbestreitbar es ist, daß Jahwe seinem Volk trotz dessen Untreue die Treue hält. Dies weiß auch Paulus, wie er insbesondere in Röm 11 den Heidenchristen gegenüber betont<sup>21</sup>. Das Schriftzitat: „Und dies (ist) ihnen der von mir (gestiftete) Bund (ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη), wenn ich wegnehme ihre Sünden“ (Röm 11, 27) steht zwar sprachlich Jes 27, 9 (LXX) nahe, inhaltlich jedoch auch aufgrund des Diatheke-Begriffs Jer 31, 33 f. Die Stelle zeigt, daß Paulus unter dem „Bund“ in Übereinstimmung mit der biblischen Tradition nicht ein Bündnis zweier gleichrangiger Partner, sondern primär eine „Verfügung“ Gottes versteht<sup>22</sup>. Daß Jer 31, 31–34 in 2 Kor 3 keine Rolle spielt<sup>23</sup>, ist schwer vorstellbar. Die Bezugnahme des Apostels auf atl. Texte geht generell weit über die bewußten Zitate hinaus, und H.-J. Klauck warnt davor, aufgrund der in 2 Kor 3, 12–16 erfolgten kritischen Auslegung der Mosegeschichte von Ex 34 durch Paulus zu übersehen, daß die Glaubensaussagen des ersten Bundes „in die Substruktur jeder christlichen Theologie“ eingegangen sind<sup>24</sup>.

Von fundamentaler Bedeutung für die paulinische Theologie dürfte es jedoch sein, daß der Apostel bei all seiner auch in der eigenen Glaubenserfahrung gründenden überaus scharfen Gesetzeskritik (vgl. Gal 3–4; Röm 4–8) die Tora als Weisung Gottes nicht verwirft, sondern von der Zuversicht erfüllt ist, daß der vom Geist Gottes bestimmte und Christus angehörende Mensch diese in ihrem wesentlichen Kern erfüllen kann (vgl. Gal 5, 14, 18; Röm 7, 14–25; 8, 1 f.; 13, 8–10). Im Unterschied zu Qumran definiert sich jedoch die

<sup>19</sup> E. HAAG, Das Buch Jeremia, Teil II (Geistl. Schriftlesung), Düsseldorf 1977, 107f. S. ferner C. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985.

<sup>20</sup> SCHENKER, Der nie aufgehobene Bund 112.

<sup>21</sup> Vgl. J. ECKERT, Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm 11, 25–32) – eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?, in: Schrift und Tradition (s. Anm. 14) 57–84.

<sup>22</sup> Zur umstrittenen Übersetzung des Begriffs *berit* (LXX διαθήκη) mit „Bund“ vgl. E. KUTSCH, Art. „Bund“: TRE VII (1980), 397–410 (dort weitere Lit.).

<sup>23</sup> So C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK VIII), Berlin 1989, vgl. E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Göttingen 1985, 81. Anders A. LINDEMANN, Die biblische Hermeneutik des Paulus. Beobachtungen zu 2 Kor 3, in: Wort und Dienst 1995, 125–151, 131 f.; LEVIN, Verheißung des neuen Bundes 266; Vogel, Das Heil des Bundes 188.

<sup>24</sup> H.-J. KLAUCK, Konflikt und Versöhnung. Christsein nach dem zweiten Korintherbrief, Würzburg 1995, 40.



christliche Gemeinde nicht von der Beziehung zur Observanz der Sinaitora<sup>25</sup>, sondern von Christus, dem auferstandenen Herrn, und von Pfingsten her. Der christliche Glaube gründet nicht nur für Paulus in der Erfahrung des neuschaffenden Geistes Gottes (vgl. Apg 2; Joh 20, 19–23). Die Gemeinde des Neuen Bundes versteht sich als „das Volk des Geistes“<sup>26</sup>. Insofern ist die Aussage von C. Levin, daß das „traditionelle Motiv“ vom Neuen Bund „nicht zu den Grundlagen der paulinischen Theologie“ gehört, „wenngleich es durchaus geeignet ist, das Anliegen des Apostels zum Ausdruck zu bringen“<sup>27</sup>, problematisch.

### 3. Gott „hat uns befähigt zu Dienern des Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“ (2 Kor 3, 6)

Zu den großen Aussagen über das Apostelamt und die Gemeinde fühlt sich Paulus ermächtigt, nicht weil er solche theologischen Einfälle fern von der Wirklichkeit gehabt hätte, sondern er hat Gottes Gnade höchstpersönlich erfahren und seine Missionserfolge bestätigen bei allen Rückschlägen sein Charisma zum Apostel (vgl. Gal 2, 7–9; 1 Kor 11, 28; Röm 15, 17–19), wie er denn andererseits seine Gemeinden immer wieder auf ihre Geisterfahrung anspricht (vgl. Gal 3, 2–5. 14; 4, 6 f.; 5, 15 ff.; 6, 2; 1 Kor 10–12; Röm 8; 2 Kor 11, 4 u. a.). In diesem Sinn kann er denn weiter schreiben: *„Ein solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott. Nicht daß wir von uns selbst fähig sind, etwas uns zuzuschreiben wie aus uns selbst, sondern unsere Befähigung (ἰκανότης) (ist) aus Gott, der uns auch befähigt hat zu den Dienern (des) neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“* (2 Kor 3, 4–6).

Die scheinbar unvermittelt auftretende Rede von den „Dienern des neuen Bundes“ könnte durch die Auseinandersetzung des Paulus mit den Konkurrenzaposteln bedingt sein, die sich als „Hebräer“, „Israeliten“ und „Nachkommen Abrahams“ (2 Kor 11, 22) möglicherweise auch in Kontinuität zu Mose sahen und diesen als Prototyp des Gott schauenden und von göttlicher Herrlichkeit erfüllten Menschen, als ersten Christen und als Diener Gottes, verstanden<sup>28</sup>. Jedoch darf man nicht übersehen, daß der Text durch die bisherigen Ausführungen vorbereitet ist und in seinen dichten theologischen

<sup>25</sup> Vgl. H. LICHTENBERGER, Alter und Neuer Bund, in: NTS 41 (1995), 400–414.

<sup>26</sup> Vgl. J. JERVELL, Das Volk des Geistes, in: God's Christ and his People. Studies in Honour of N. A. Dahl, ed. by J. JERVELL and W. A. MEEKS, Oslo 1977, 87–106.

<sup>27</sup> LEVIN, Verheißung 267.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu außer den Kommentaren S. SCHULZ, Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3, 7–18, in: ZNW 49 (1958), 1–30; D. GEORGI, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn 1964.

Aussagen Reflexionen voraussetzt, die in der Verkündigung des Apostels auch anderswo bezeugt sind und zu den Kernelementen seiner Theologie gehören.

Der Begriff „des neuen Bundes“ ist dem Apostel zudem durch die Abendmahlstradition vorgegeben (vgl. 1 Kor 11, 23–26)<sup>29</sup>. Sein spezifisches Verständnis tritt zutage, wenn er der Gemeinde, die Träger der Herrenmahlfeier ist, schreibt: „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (V. 26). Durch diese Feier gemäß dem Vermächtnis Jesu und in der „Gemeinschaft (κοινωνία) mit dem Blut Christi“ und „dem Leib Christi“<sup>30</sup> baut sich die Gemeinde zum Leib Christi auf (1 Kor 10, 16 f.). Jesu Wort: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11, 25, par Lk 22, 20) hat für die Theologie des Paulus, gerade weil er so extrem wenig die Überlieferung der Evangelien zur Sprache bringt, gewiß hohe Bedeutung. Wie auch die anderen Diatheke-Stellen in den Paulusbriefen anzeigen (vgl. Gal 4, 21–31; Röm 9, 4; 11, 27), hat sich der Apostel mehrfach mit der „Bundes“-Thematik befaßt und ist sich ihrer Vielschichtigkeit bewußt<sup>31</sup>. Das Wesen „des neuen Bundes“ kennzeichnet Paulus durch die Erläuterung „nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“, und es ist die sentenzenartige Bemerkung – ihre paulinische Authentizität braucht nicht in Frage gestellt zu werden – hinzugefügt: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“. Wieder schlägt das christliche Selbstverständnis, Volk des Geistes zu sein, voll durch. Neuer Bund und die Erfahrung der Wirksamkeit des Geistes gehören unlösbar zusammen, wobei der Geist Gottes bzw. Christi durch das mit Christus verbundene Heilsgeschehen vermittelt ist. „Der Herr ist Geist“, heißt es in 2 Kor 3, 17, und 1 Kor 15, 45 hat Paulus mit Rekurs auf die Schrift den Korinthern verkündet: „Es wurde der erste Mensch, Adam, zu lebender Seele, der letzte Adam zu lebendig machendem Geist“. Unter dem letzten Adam ist Christus gemeint, über den der Apostel später sagt: „Wenn jemand in Christus (ist), (ist er) eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17).

Kontrovers ist in der Exegese, was Paulus unter dem „Buchstaben“, der „tötet“, versteht. Ist damit das auf „steinerne Tafeln“ eingemeißelte Gesetz

<sup>29</sup> Vgl. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen 16: „Daß 2 Kor 3, 6 im weiteren Ausstrahlungsbereich dieser (Abendmahls-) Tradition liegt, darf man vermuten.“

<sup>30</sup> Vgl. J. ECKERT, Der paulinische Koinonia-Gedanke in den Eucharistischen Hochgebeten, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Für B. Fischer. Hrsg. von A. HEINZ u. H. RENNINGS. Freiburg–Basel–Wien 1992, 61–74.

<sup>31</sup> Vgl. VOGEL, Das Heil des Bundes (s. Anm. 13) und die Beiträge von K. BACKHAUS, Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums, und P. J. GRÄBE, *Καὶνὴ διαθήκη* in der paulinischen Literatur. Ansätze zu einer paulinischen Ekklesiologie, in: *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 11) 33–55 u. 267–287.

gemeint (vgl. 3, 3), das als Ankläger des sündigen Menschen diesen verurteilt, ja die zum Tode führende Sündenmacht sogar provoziert und selbst nicht in der Lage ist, neues Leben hervorzubringen (vgl. Gal 3; Röm 7)? Ist das geschriebene Wort gemeint, das äußerlich bleibt und nicht ins Herz des Menschen gedrungen ist (vgl. Röm 2, 29), im Gegensatz zur lebendigen Verkündigung, die geistliches Leben vermittelt<sup>32</sup>? Ist eine Schriftauslegung gemeint, die nicht Christus als das Heil und somit das wahre Leben zu erschließen vermag? Unstrittig ist, daß Paulus die Schrift als Wort Gottes versteht, wie er sich ja immer wieder auf sie als Offenbarung beruft (vgl. auch 2 Kor 1, 20). Allerdings wird für ihn ihr Leben fördernder Offenbarungscharakter nur in ihrer Ausrichtung auf Christus hin und von ihm her wirksam<sup>33</sup>. Man wird bei der Exegese der Vorstellung vom tötenden Buchstaben gewiß auch die Glaubensgeschichte des Paulus nicht außer acht lassen. Zu dieser gehört eine negative Erfahrung mit dem Gesetz, ohne daß dieses an sich eine negative Größe ist. Röm 7, 6 verkündet der Apostel: „Jetzt aber sind wir gelöst vom Gesetz, gestorben (dem), worin wir festgehalten wurden, so daß wir dienen in Neuheit des Geistes und nicht im alten Zustand des Buchstabens.“

Die anklagende und verurteilende Funktion des Gesetzes ist vorausgesetzt, wenn der Apostel im folgenden in der für ihn typischen, ins Prinzipielle vorstoßenden und zugespitzten Redeweise den von ihm als Apostel geleisteten „Dienst des Geistes“ in Kontrast bringt zu dem durch Mose repräsentierten Dienst des Sinaibundes: *„Wenn aber der Dienst des Todes, in Buchstaben gemeißelt auf Steinen, geschah in Herrlichkeit (ἐν δόξῃ), so daß nicht hinblicken konnten die Söhne Israels auf das Angesicht des Mose wegen der Herrlichkeit seines Angesichts, der vergehenden, wie wird nicht (noch) mehr der Dienst des Geistes in Herrlichkeit sein? Wenn nämlich dem Dienst der Verurteilung Herrlichkeit (eigen ist), viel mehr ist überreich der Dienst der Gerechtigkeit an Herrlichkeit. Denn auch nicht ist verherrlicht das Verherrlichte in diesem Teil wegen der überragenden Herrlichkeit. Wenn nämlich das Vergehende durch Herrlichkeit (geprägt war), viel mehr (ist) das Bleibende in Herrlichkeit“* (2 Kor 3, 7–11).

Die Aussage des Apostels über den dem Neuen Bund entsprechenden „Dienst des Geistes“ und „Dienst der Gerechtigkeit“ sind im Kontext seiner Theologie eigentlich klar. Gottes Gerechtigkeit erlangt der sündige Mensch –

<sup>32</sup> Vgl. hierzu A. STIMPFLE, „Buchstabe und Geist“. Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6, in: BZ 39 (1995), 181–202.

<sup>33</sup> Vgl. J. ECKERT, Die geistliche Schriftauslegung des Apostels Paulus nach 2 Kor 3, 4–18, in: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel. Festschr. aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Kath. Bibelwerkes in Deutschland (1933–1983). Stuttgart 1983, 241–256.

und alle Menschen sind nach Paulus Sünder (vgl. Röm 3, 1–20) – nur durch die ihm durch Christus zuteil werdende Gerechtigkeit, die zugleich mit dem Geschenk des reinigenden und neues Leben vermittelnden Geistes verbunden ist (vgl. 1 Kor 6, 11; Röm 3, 21–31; 10, 4 u. a.). In überschwenglicher Sprache preist er die hier offenbar werdende Herrlichkeit, wobei es bei dem ihm möglicherweise durch die Verkündigung seiner Gegner vorgegebenen Begriff „Herrlichkeit“ (δόξα) gemäß seiner biblischen Herkunft um die Gegenwart Gottes mit all ihrer heilshaften Ausstrahlung geht, wie am Beispiel des Mose exemplifiziert wird. Es entspricht dem sich oft in Antithesen bewegenden Denken des Paulus – ein Moment, das häufig übersehen wird, und zu zahlreichen gegensätzlichen Aussagen in seinen Briefen führt<sup>34</sup> –, daß er gleichsam im Schatten der Herrlichkeit des Neuen Bundes die des Alten verschwinden läßt, was allerdings nicht bedeutet, daß das nicht an Jesus Christus glaubende Israel aus seiner es erwählenden Gottesbeziehung herausgefallen und ohne Zukunft in Gottes Heilsgeschichte ist. Der Bund Gottes mit Israel, zu dem vorrangig der Abrahambund gehört – vgl. Gal 3, Röm 4 und die Rede von den „Bünden“ (αἱ διαθήκαι) als Privileg Israels in Röm 9, 4 – geht nicht im Sinaibund auf, der nach Paulus mit seiner Tora nicht ewig und eine vergangene Epoche ist (vgl. Gal 3–4). Die profilierten und antithetischen Aussagen des Paulus dürfen nicht dazu verleiten, zu übersehen, daß es sich der Apostel mit der Positionsbestimmung Israels in der Heilsgeschichte keineswegs leicht macht und alle einfachen Formeln Gott, dessen Heilswege letztlich unerforschlich sind (vgl. Röm 11, 33–35), Vorschriften machen.

Wenn die Darlegung in 2 Kor 3 durch die Auseinandersetzung mit den anderen Aposteln in Korinth bestimmt ist, die sich ihrer Offenbarungen und Ekstasen rühmten (vgl. 2 Kor 12, 1 ff.) und sich auf Mose als den Gottesmann bezogen, dessen Gottesschau bzw. –begegnung sich auf seinem Antlitz widerspiegelte (vgl. Ex 34), dann läßt Paulus bei seiner Selbstdarstellung als Apostel zugleich viel einfließen, das die christliche Identitätssuche gegenüber der Synagoge zu erkennen gibt. In diesem Sinn bietet der Apostel eine höchst eigenwillige Auslegung der angesprochenen Mosegeschichte: *„Da wir nun eine solche Hoffnung haben, verfahren wir mit viel Freimut (παρρησία), und nicht (tun wir), wie Mose eine Hülle (κάλυμμα) legte auf sein Angesicht, damit nicht hinsehen sollten die Söhne Israels auf das Ende des Vergehenden. Doch verstockt wurden ihre Gedanken. Denn bis zum heutigen Tag bleibt dieselbe Hülle auf der Verlesung des alten Bundes (τῆς παλαιᾶς διαθήκης), (die) nicht aufgedeckt (ist), weil sie (nur) in Christus beseitigt wird; aber bis heute, sooft Mose vorgelesen wird, liegt eine Hülle auf ihrem Herzen; so oft aber immer er*

<sup>34</sup> Vgl. J. ECKERT, Paulus und Israel. Zu den Strukturen paulinischer Rede und Argumentation, in: TThZ 87 (1978), 1–13.



(bzw. es) sich hinwendet (ἐπιστρέψῃ) zum Herrn, wird die Hülle weggenommen. Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn, (ist) Freiheit“ (2 Kor 3, 12–17).

So sehr Paulus seine Interpretation der Mosegeschichte gibt, so sehr zeigen jedoch andere ntl. Texte, daß die Thematik im Urchristentum virulent war. Zu erinnern ist an die Erzählung über die Verklärung Jesu mit der Erscheinung von Mose und Elija und der Botschaft der Stimme aus der Wolke: „Dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn!“ (Mk 9, 2–10, par Mt 17, 1–9; Lk 9, 28–36; vgl. 2 Petr 1, 16–18). Sowohl Kontinuität in der Offenbarungsgeschichte als auch ihre Überbietung durch Jesus, den Sohn Gottes, kommt hier zur Darstellung. Die Bundesthematik ist damit gegeben. K. Berger hält für das MkEv, in dessen Mitte die Verklärungsgeschichte steht, fest: „In Mk 9, 1–8 verkündet Gott die „Ordnung des Bundes“, und in Mk 14, 25 (der Abendmahlserzählung) wird dieser Bund formell geschlossen“<sup>35</sup>. Matthäus und Lukas sprechen über den markinischen Text hinaus – doch setzt dieser mit seiner Rede von der Verwandlung Jesu dieses Moment voraus – ausdrücklich vom leuchtenden Antlitz Jesu (Mt 17, 2, vgl. Lk 9, 28). Die Erzählung weist Jesus als den Gottesboten des Neuen Bundes aus. Auch in der Stephanuserzählung der Apg wird von diesem gesagt, daß die Mitglieder des Hohen Rats „sein Gesicht wie das Gesicht eines Engels“ sahen (7, 15). Seine Schau: „Er aber, erfüllt vom heiligen Geist, blickte zum Himmel empor, sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen und rief: Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7, 55) ist für das christliche Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit der Synagoge höchst aufschlußreich und reiht Stephanus unter die christlichen Offenbarungszeugen erster Ordnung ein. Visionen spielen bekanntlich im Urchristentum für die Legitimation der Boten des Neuen Bundes eine große Rolle. Für die Konkurrenzapostel in Korinth, die Paulus polemisch dem Satan zuordnet, „der sich als Engel des Lichts tarnt“ (2 Kor 11, 14), wurde dies schon festgestellt.

Aufschlußreich für das Verständnis von Ex 34 im hellenistischen Judentum dürfte die Auslegung von Philo von Alexandrien sein, der in seiner Vita des Mose schreibt: „Speisen aber und Getränke mißachtete er 40 Tage hintereinander, denn er hatte offenbar bessere Speisen durch das Schauen, durch die er, von oben her vom Himmel herab mit Geist erfüllt, eine bessere Qualität erlangte, zuerst im Verstand, dann auch durch die Seele hindurch im Leib, in beidem nach Kraft und Anmut wachsend, so daß die, die es später sahen, es nicht glaubten“ (II 69). „Und vierzig Tage später, wie erwähnt wurde, stieg er

<sup>35</sup> K. BERGER, Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen u. Basel 1994, 640.



herab, viel schöner im Antlitz als da er hinaufstieg, so daß die, die ihn sahen, staunten und erschrocken waren und mit ihren Augen nicht länger aushalten konnten ... den Anblick ausstrahlenden, sonnenartigen Glanzes“ (II 70)<sup>36</sup>.

Die Hülle über dem Antlitz des Mose hat im Unterschied zu den Priestermasken, die zur Repräsentanz der Gottheit dienten, die Funktion, den Israeliten die Begegnung mit dem von der göttlichen Herrlichkeit erfaßten Mose zu ermöglichen. Paulus sieht in ihr jedoch auch ein Zeichen dafür, daß die Vergänglichkeit des Glanzes des Mosedienstes verborgen geblieben ist. Seine Auslegung gleitet hinüber zur prophetischen Diagnose der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation in der aktuellen Auseinandersetzung mit seinen jüdischen Glaubensbrüdern. Über ihr Geschick sagt er, daß „ihre Gedanken verhärtet sind“ (vgl. Röm 9–11)<sup>37</sup> und – den Begriff „Hülle“ in einem weiteren Sinn verwendend – äußert er: „Dieselbe Hülle bleibt auf der Verlesung des alten Bundes, (die) nicht aufgedeckt (ist), weil sie (nur) in Christus beseitigt wird“. Möglich ist auch die Übersetzung: „ohne daß aufgedeckt ist, daß sie bzw. er (der alte Bund) in Christus beseitigt wird“. Die von der Einheitsübersetzung gebotene Aussage über das Ende des Alten Bundes ist zwar im Kontext der Gedanken des Paulus nicht auszuschließen, jedoch vom Text her nicht zwingend erforderlich<sup>38</sup>. Vielleicht ist bei dieser „Hülle auf der Verlesung des alten Bundes“ bzw. „des Mose“ (V. 14 f.) eine Anspielung auf die Hülle über dem Toraschrein bzw. einem Transportgerät für die Torarollen, wie sie auf einem Bild der Synagoge von Dura-Europos zu sehen ist, gegeben<sup>39</sup>. Jedoch meint Paulus die verhüllte Schrift, die nur im Glauben an Christus zu ihrer enthüllten Offenbarung gelangt<sup>40</sup>. Deshalb fährt er fort: „Aber bis heute, sooft

<sup>36</sup> Vgl. K. BERGER – C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD Textreihe Band 1), Göttingen u. Zürich 1987, 260.

<sup>37</sup> VOGEL, Das Heil des Bundes, formuliert als Problem: „Wie kann der verheißene neue Bund (ein untrügliches Zeichen ist der den Glaubenden verliehene Geist) Wirklichkeit geworden sein, während doch ein Großteil des Bundesvolkes außerhalb dieses Bundes steht?“ (193) und gibt als Ansicht des Paulus wieder: „Die andauernde Verstockung Israels ist also die Erklärung für jene befremdliche Gleichzeitigkeit von erneuertem Bund und altem Unheilszusammenhang“ (194). S. ferner G. RÖHSE, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (TANZ 14), Tübingen u. Basel 1994.

<sup>38</sup> Vgl. gegen diese Übersetzung WOLFF, der zweite Brief des Paulus an die Korinther 73.

<sup>39</sup> Vgl. die Abbildung bei G. THEISSEN, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, 126.

<sup>40</sup> Vgl. LINDEMANN, Hermeneutik: „... in der Verlesung bleibt verhüllt, was in der verlesenen *παλαιά διαθήκη* gesagt ist“ (140). „In Christus“ hört das Lesen der *παλαιά διαθήκη* durchaus nicht auf; die Hinwendung zu Christus als dem *πνεῦμα* bedeutet vielmehr, daß die *παλαιά διαθήκη* überhaupt erst jetzt verstanden, d. h. erst jetzt als ‚Schrift‘ gelesen werden kann“ (144). VOGEL, Das Heil des Bundes 195: „Die *παλαιά διαθήκη* ist die

Mose vorgelesen wird, liegt eine Hülle auf ihrem Herzen. Sobald er sich aber zum Herrn hinwendet, wird die Hülle weggenommen“ (V. 15 f.). Dieser letzte Satz nimmt die Aussage über Mose Ex 34, 34 auf, wobei statt des im LXX-Textes verwendeten Wortes „hineingehen“ der der Missionssprache angehörende Begriff „hinwenden“, „bekehren“ (ἐπιστρέφειν) gebraucht wird. Als Subjekt liegt aufgrund der atl. Vorlage Mose nahe, der dann positiv zum Typus derer geworden ist, die sich zum „Herrn“ – gemeint ist Christus (vgl. 2 Kor 4, 5) – wenden. Möglich ist aber auch, als logisches Subjekt das gegenwärtige Israel anzunehmen, das der Apostel ja im Blick hatte, und es wäre ein indirekter Appell an Israel zur Hinwendung zu Christus gegeben. Die erlösende Wirklichkeit des Neuen Bundes mit der in der paulinischen Theologie so hervorgehobenen Freiheit derer, die Christus angehören (vgl. Gal 5, 13. 18 u. a.), wird zudem in dem folgenden Bekenntnis verkündet: „Doch der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn (ist), (ist) Freiheit“ (V. 17).

Von großer theologischer Relevanz ist, daß Paulus bei all seinen hohen Aussagen über die Apostel als Diener des Neuen Bundes nicht aus dem Auge verliert, daß gleichsam der Taufitel vor dem Amtstitel rangiert und für den Neuen Bund der Gedanke der Gleichheit und Einheit aller Glaubenden in Christus fundamental ist<sup>41</sup>. Alle Glaubenden sind „Kleriker“, d. h. Erwählte (vgl. 1 Kor 1, 27 f.; Röm 8, 33)<sup>42</sup> und „Geistliche“ (vgl. Gal 6, 1). Wurde im Alten Bund nach Ex 34 nur von Mose Gottes Herrlichkeit auf seinem Antlitz ausgesagt, so verkündet der Apostel für den Neuen Bund: „*Wir alle aber, mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauend (κατοπτριζόμενοι), werden in dasselbe Bild verwandelt (μεταμορφούμεθα) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie vom Herrn (des) Geistes*“ (2 Kor 3, 18). Eine Unterscheidung zwischen Männern und Frauen in der Repräsentanz der göttlichen Herrlichkeit liegt Paulus trotz 1 Kor 11, 2–16 völlig fern<sup>43</sup> und würde die Wirklichkeit des Neuen Bundes nicht erfassen (vgl.

als Bundesurkunde verstandene Tora, sofern sie noch nicht im neuen Heilszusammenhang der καινή διαθήκη gelesen wird.“

<sup>41</sup> Vgl. J. ECKERT, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nach dem Neuen Testament, in: Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, Sonderheft 5, 1982, 4–12.

<sup>42</sup> Vgl. J. ECKERT, Art. „Erwählung“ (NT): TRE X 192–197.

<sup>43</sup> In 1 Kor 11, 2–16 geht es Paulus bei dem Plädoyer für die Kopfbedeckung der Frau im Gottesdienst um eine Sitte, nicht um göttliches Recht, wobei er in der Tat starke Argumente einer partriarchalischen Theologie bietet, die er allerdings selbst wieder in der Aussage: „Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne Frau im Herrn“ (V. 11) relativiert, und 2 Kor 3, 18 läßt wie Gal 3, 28 zusetzen, was die eigentlichen Kernaussagen des Evangeliums sind. Die oft gegensätzlichen Aussagen des Paulus auf vielen Gebieten sollten zur Vorsicht einer einseitigen Auswertung seiner Argumente mahnen.

Gal 3, 28). Die Herzens- bzw. Wesensverwandlung aller Glaubenden aufgrund ihrer Christusbegegnung ist die zentrale Aussage und ein charakteristisches Merkmal des Neuen Bundes<sup>44</sup>. Im Schlußsatz über „das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist“ (2 Kor 4, 4), heißt es: „Denn Gott, der gesagt hat: „Aus der Finsternis soll Licht leuchten, der ist aufgeleuchtet in unseren Herzen zum Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ (2 Kor 4, 6). Christus zu erkennen, Gottes Herrlichkeit, d. h. seine wirkmächtige Gegenwart im Angesicht Jesu Christi zu sehen, ist gleichsam ein Akt der Neuschöpfung. In 2 Kor 3, 18 spricht Paulus davon, daß der Christ die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauen kann<sup>45</sup> und dadurch verwandelt wird, wobei die Wendung „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ entweder den in Stufen erfolgenden Prozess dieser Wesensverwandlung zum Ausdruck bringt – Christ ist man nicht einfach, sondern muß es immer auch noch werden – oder den Ausgangspunkt von der Herrlichkeit des Herrn und den Zielpunkt: die Herrlichkeit des in Christus erneuerten Menschen in den Blick nimmt. In Röm 12, 2 appelliert Paulus an die Glaubenden: „Und gestaltet euch nicht gleich dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Sinnes, auf daß ihr beurteilen könnt, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene!“ Mit Recht betont G. Theissen: „Der entscheidende Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund wird durch das Stichwort μεταμορφοῦσθαι angedeutet: Christus ist ein Modell, das die Kraft hat, alle Menschen – und nicht nur einen auserwählten Diener – in sein Bild zu verwandeln“<sup>46</sup>.

## Schluß

Das Selbstverständnis des Apostels Paulus als „Diener des Neuen Bundes“ könnte durch weitere Texte ergänzt werden. Doch dürften die Kernelemente seines Amtsverständnisses zur Sprache gebracht worden sein. Paulus weiß sich einerseits als der bevollmächtigte Gesandte Jesu Christi mit dem Evangelium der Gemeinde gegenüberstehend. In diesem Sinn kann er seine heilsgeschicht-

<sup>44</sup> Vgl. BERGER, Theologiegeschichte 270: „Der neue Bund dagegen schafft nicht nur für Christus, sondern auch für alle, die ihn anschauen, ewigen Glanz an Herrlichkeit.“

<sup>45</sup> Das dieser Übersetzung zugrundeliegende griech. Verb κατοπτρίζω wird zuweilen mit „widerspiegeln“ wiedergegeben (so auch die Einheitsübersetzung), doch ist diese Übersetzung philologisch schwer zu verifizieren und der Gedanke der Verwandlung durch ein „Schauen“ müßte vorausgesetzt sein (vgl. die Diskussion bei WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther 77).

<sup>46</sup> THEISSEN, Psychologische Aspekte 144. Vgl. J. ECKERT, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: Vom Urchristentum zu Jesus. Für J. Gnilka. Hrsg. von H. FRANKEMÖLLE u. K. KERTELGE, Freiburg–Basel–Wien 1989, 337–357.

liche Aufgabe in dem geradezu klassischen Text 2 Kor 5,18–21 beschreiben, wobei zuvor bezeichnenderweise von der neuen Schöpfung die Rede war, die denen, die „in Christus“ sind, zuteil wird: *„Aber das alles (kommt) von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat, wie (es feststeht), daß Gott in Christus war, die Welt mit sich versöhnend, nicht anrechnend ihnen ihre Verfehlungen und legend in uns das Wort der Versöhnung. An Stelle Christi sind wir also gesandt, wie Gott durch uns ermahnt; wir bitten an Stelle Christi: Laßt euch versöhnen mit Gott! Den, der die Sünde nicht gekannt hat, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden die Gerechtigkeit Gottes in ihm“.*

Der neue heilsgeschichtliche Kairos tritt ebenfalls deutlich zutage, wenn der Apostel weiter schreibt: *„Als Mitarbeitende (Gottes) aber ermahnen wir auch, daß ihr nicht ins Leere die Gnade Gottes empfangen habt; denn er sagt: Zur willkommenen Zeit habe ich dich erhört, und am Tag der Rettung habe ich dir geholfen (Jes 49, 8 LXX). Siehe, jetzt (ist) die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt (ist) der Tag der Rettung“* (2 Kor 6, 1 f.). Das atl. Zitat gehört zu den Liedern vom Gottesknecht, über den es weiter heißt: *„Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund zu sein für das Volk, aufzuhelfen dem Land und das verödete Erbe neu zu verteilen, den Gefangenen zu sagen: Kommt heraus! und denen, die in der Finsternis sind: Kommt ans Licht“* (Jes 49, 8 f., vgl. Jes 42, 6 f.<sup>47</sup>). Es gehört gewiß auch zur „Substruktur“ der paulinischen Theologie, daß für diese die Lieder vom leidenden Gottesknecht in ihrer Transparenz auf den Gekreuzigten hin von Bedeutung sind (vgl. die mögliche Aufnahme von Jes 53, 5. 8. 12 in Röm 4, 25a und 1 Kor 15, 3).

Weil gemäß der biblischen Tradition der Neue Bund für Paulus wesentlich durch das Wirken des Geistes Gottes bestimmt ist und dieser allen Glaubenden zuteil geworden ist, weiß er jedoch bei allen hohen Aussagen sein Amtsverständnis zu relativieren, und eine klare Unterscheidung zwischen Diensten und Ämtern ist in seiner Theologie kaum möglich. Die Gemeinde ist „Gottes Tempel“, in dem Gottes Geist wohnt (1 Kor 3, 16), und alle Glaubenden – die Frauen selbstverständlich eingeschlossen – sind „Geistliche“ (Gal 6, 1) und „Gottbelehrte“ (1 Thess 4, 9). Die Ausführungen von H. Schürmann über „Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden“ sind mit ihrer Schlußfolgerung nach wie vor gültig: „Die Kirche wird immer wieder von Paulus lernen müssen, nicht in ein nur ‚juridisches‘ und damit profanes Amtsverständnis zurückzufallen, was eine Sünde wider den Geist des Neuen

<sup>47</sup> Vgl. E. HAAG, Bund für das Volk und Licht für die Heiden (Jes 42, 6), in: Didaskalia VII (1977), 3–18; s. ferner DERS., Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Beitrag zur Überwindung der Gewalt, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hrsg. von N. LOHFINK. Freiburg–Basel–Wien 1983, 159–213.

Bundes wäre“<sup>48</sup>. So sehr Paulus mitten im urchristlichen Enthusiasmus in nüchternem seelsorgerlichen Sinn um Ordnung bemüht ist, gehört für ihn zur Wirklichkeit des Neuen Bundes unaufgebbare Ermahnung: „Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht!“ (1 Thess 5, 19)<sup>49</sup>.

Es dürfte für Paulus keine Frage sein, daß die Ämter in der Kirche in ihrer Ausgestaltung nicht an scheinbar vorgegebene göttliche Gesetze oder eine Rechtsstruktur gekettet, sondern allein dem „Dienst“ verpflichtet sind, Christus durch das Evangelium zu vergegenwärtigen und dem Walten des Geistes zur Verwandlung der Herzen der Menschen zum Durchbruch zu verhelfen. Man mag die Zuversicht des Apostels in die Kraft des Evangeliums und das Wirken des Geistes enthusiastisch und vielleicht auch utopisch nennen, doch würde dann diese Kritik ebenfalls die Rede vom Neuen Bund grundsätzlich betreffen.

---

<sup>48</sup> H. SCHÜRMANN, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 236–267, 246.

<sup>49</sup> Vgl. M. THEOBALD, „Prophetenworte verachtet nicht!“ (1 Thess 5, 20). Paulinische Perspektiven gegen eine institutionelle Versuchung, in: *ThQ* 171 (1991), 30–47.



KLAUCK, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Studienbücher Theologie Bd. 9, 1. 2). Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart 1995. 1996, 207. 206 Seiten, brosch. je 34,- DM

Eine umfassende neuere Einführung in die nichtjüdische religiöse Umwelt des Urchristentums ist seit langem ein Desiderat. Das angezeigte Werk erfüllt alle Erwartungen, die man an eine solche Darstellung haben kann: Sie ist übersichtlich gegliedert, geht auf alle wichtigen Bereiche und Aspekte ein, ist klar, anschaulich und lesbar geschrieben, bringt klug ausgewählte Beispiele und Beispieltex te (auf deutsch) mit den nötigen Erläuterungen und gibt genügend Literaturhinweise zur vertiefenden Weiterarbeit.

In Bd. I zeigt sich der Vf. vertraut mit den Quellen und beweist eine bewundernswerte Kenntnis der Sekundärliteratur. Seine Darstellung ist sachlich und nüchtern (manchmal fast zu nüchtern) und im Urteil sicher, wenn dieses auch gelegentlich allzu rationalistisch ausfällt (z. B. S. 138 f. in der Beurteilung der Wunderheilungen, die vom Wunder nichts mehr übrig läßt). Daß der Vf. in der antiken Traumdeutung die freud'sche Unterscheidung von manifestem Trauminhalt und latentem Traumgedanken vermißt (S. 168), verwundert etwas, denn sachlich entspricht dieser die Unterscheidung von Literalsinn und allegorischem Sinn, wie sie gerade in der antiken Traumdeutung geübt wurde, was Klauck selbst erwähnt (S. 166 f.). Im übrigen ist man für das Kapitel über „Volksglaube“ besonders dankbar. Denn vieles von dem, was der Vf. unter diesem Stichwort behandelt (Astrologie, Mantik, Wunder, Zauberei), feiert heute in nur leicht gewandelter Gestalt neue Urständ. Unbefriedigend ist nach Ansicht des Rez. der Abschnitt über Apollonius von Tyana (S. 140–146). Er wird weder dem historischen noch dem philostratischen Apollonius gerecht. Es wird nicht einmal deutlich, welcher Unterschied zwischen beiden besteht. Der historische Apollonius war offensichtlich ein hellseherisch begabter Magier und Philosoph, der sich als Wahrsager, Astrologe und Hersteller von Amuletten betätigte. Ob er auch als Wunderheiler wirkte, ist unklar. Jedenfalls aber trat er erst eine Generation nach Jesus auf. Diese Ergebnisse der historischen Forschung, die im wesentlichen seit E. Meyers Aufsatz von 1917 bekannt sind, mußten von den Neutestamentlern endlich einmal zur Kenntnis genommen werden. Denn damit ist deutlich, daß die gesamte vorchristliche Tradition – griechische wie jüdische – nur zwei mit Jesus wirklich vergleichbare Wundertäter kennt: Elija und Elischa. Das alte Klischee von den vielen Wundertätern, in deren Zahl Jesus angeblich einzureihen ist, sollte endlich korrigiert werden. Der müßige Streit um den „göttlichen Menschen“ verwischt nur den Befund, ebenso wie die Rede vom „Magier“ Jesus. Hier ist der Vf. auch zurecht skeptisch (145 f. 172).

Von Bd. II gilt grundsätzlich das gleiche wie von Bd. I. Er behandelt zunächst „Vergöttlichte Menschen: Der Herrscher- und Kaiserkult“ (17–74). Die Informationen, die Text- und Beispielauswahl sind gediegen und zuverlässig. Etwas überrascht ist der Rez., daß es S. 43 im Hinblick auf Vergils vierte Ekloge heißt, sie sei „in der christlichen Tradition zu Unrecht als heidnische Prophetie auf Jesus Christus gedeutet“ worden. Warum „zu Unrecht“? Dieses Urteil müßte bei einem Kenner der Allegorese, wie es der Vf. ist, eigentlich differenzierter ausfallen. S. 73 heißt es richtig, daß die Parusie eines Herrschers in einer Stadt Modell stand bei der Stilisierung der Parusie Christi „in neutestamentlichen Überlieferungen“. Ein Hinweis auf 1 Thess 4, 16 f., wo dies offensichtlich der Fall ist, wäre angebracht gewesen. Im übrigen warnt der Vf. zu Recht „vor einer einseitigen Überschätzung des Kaiserkultes für das Neue Testament“ (74). Das nächste Kapitel ist überschrieben: „Auf der Suche nach dem Glück: Philosophie und Religion“ (75–143). Hier hätte noch schärfer herausgestellt werden können, daß Ethik nach antiker Auffassung ein Teil der Philosophie

war, nicht etwa der Religion. Deshalb mußte das Judentum wie das Christentum in heidnischen Augen als merkwürdige Mischung aus Religion und Philosophie erscheinen. Unter den Literaturangaben hätte man sich einen Hinweis auf das schöne, von J. Blank übersetzte Buch von G. Bardy, *Menschen werden Christen* (Freiburg 1988) gewünscht, das ein vorzügliches Kapitel auch über die philosophische Bekehrung enthält (zumal A. D. Nocks Standardwerk zum Thema leider nicht mehr erhältlich ist). Im Zusammenhang mit der stoischen Lehre von der Ekpyrosis (S. 90) vermißt man einen Hinweis auf 2 Petr 3, 12. Die Ausführungen über die „Autonomie des Gewissens“ (99–103) sind auch Nichtexegeten zu empfehlen, da man immer wieder die längst wiederlegte Ansicht lesen kann, der Gewissensbegriff stamme aus der Stoa. Die Bezeichnung der S. 123 zitierten epikureischen Credoformel als „Tetrapharmakos“ dürfte mit der sogenannten „Königssalbe“ zusammenhängen, einem aus vier Elementen zusammengesetzten Allheilmittel, das auch als „Tetrapharmakon“ bezeichnet wurde. Eine große Hilfe bei der Führung durch das gnostische Labyrinth bietet das letzte Kapitel: „Rückkehr zum göttliche Ursprung: Die gnostische Transformation“ (145–198). Nicht von ungefähr meinte A. D. Nock: „Eine angemessene Behandlung des allgemeinen Themas ‚Gnostizismus‘ würde übermenschliche Fähigkeiten an Wissen und Sympathie erfordern“ (Essays II 940). Andererseits läßt sich in der Moderne ein merkwürdiger Hang zu dieser Denkweise beobachten, wie der Vf. gut aufzeigt (u.a. durch einen Hinweis auf Beginn und Ende von E. Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“). Gerade in diesem Kapitel bewährt sich die sorgfältige Gliederung und Klarheit der Darstellung, die auf gründlicher Kenntnis des Gebiets beruht.

So kann Kritik im Detail, die immer leicht zu üben ist, am Gesamturteil nichts ändern: Hier liegt ein rundum gelungenes, ausgezeichnetes Werk vor, das allen Studierenden der Theologie, aber auch den Dozenten nicht genug empfohlen werden kann. Dies gilt um so mehr, als mit dem Rückgang der humanistischen Bildung die Kenntnisse gerade auf diesem religions- und philosophiegeschichtlich so wichtigen Gebiet oft sehr zu wünschen übrig lassen. Vielleicht ist eine solche Einführung auch Anreiz zum Kennenlernen der behandelten Originalquellen.

M. Reiser, Mainz

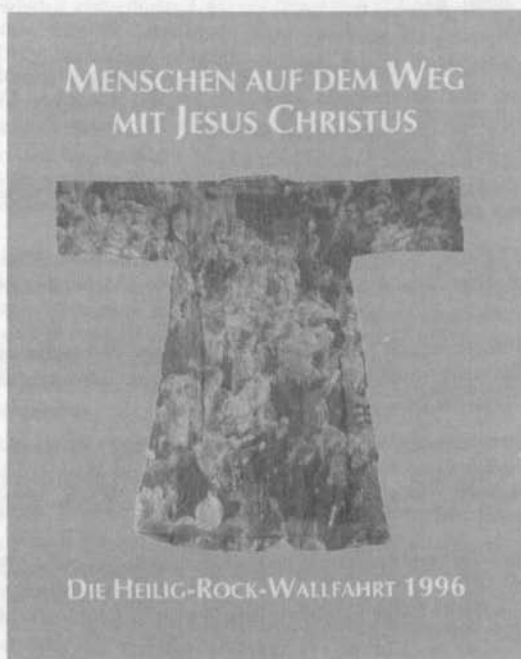
MOLNÁR, Amedeo: *Die Waldenser. Geschichte und Ausmaß einer europäischen Ketzerverbewegung*. Freiburg: Verlag Herder 1993. 456 Seiten. Paperback. 29,80 DM.

Vf., ein Prager Theologe und Historiker, gliedert seine Ausführungen in sechs Kapitel. Im ersten Kapitel behandelt er die Geschichte der Waldenser von den Anfängen bis zum Treffen von Bergamo 1218. Im zweiten Kapitel untersucht er die Waldensische Bewegung bis 1400 und erläutert zugleich die Entstehung und das Vorgehen der Inquisition. Im dritten Kapitel befaßt er sich mit den Beziehungen der Waldenser zu den Hussiten. Im vierten Kapitel beleuchtet er die Hinwendung der Waldenser zu den protestantischen Reformatoren im 16. Jahrhundert. Dabei betont er, daß Calvin, der sich zunächst mit den Waldensern solidarisierte, klar den Unterschied in der Rechtfertigungslehre erkannte. Im fünften Kapitel gibt er einen Überblick über die Waldensische Literatur. Im sechsten und letzten Kapitel, das die Überschrift trägt: *Die Botschaft*, stellt er das gepredigte Wort und die Heilige Schrift heraus und kennzeichnet das Kirchenbild der Waldenser als Abkehr vom Konstantinismus. Er macht klar: Die mittelalterlichen Waldenser wollten eine arme, demütige und auf ihren geistlichen Auftrag konzentrierte Kirche. Das vorgestellte Buch kann den katholischen Leser anregen, die Anliegen der Waldenser zu würdigen im Lichte der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Schrift, speziell über das NT, die Evangelien und die Bergpredigt, über die erstrangige Bedeutung der Verkündigung (Predigt) in der Kirche, über den Dienstcharakter des geistlichen Amtes und die rechte Art der Ausübung von Autorität und Macht in der Kirche, über die Aufgaben der Laien, über die Armut, über die Religionsfreiheit, über das Versagen der Kirche u. a. m.

H. Schützeichel, Trier

- BACKHAUS, Knut: Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte. Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge. Band 29. Münster: Aschendorff Verlag 1996, XIII und 414 Seiten, geb. 145,- DM.
- FELDMANN, Christian: Triers heimlicher Heiliger. Hieronymus Jaegen, Bankier, Parlamentarier und Mystiker. Trier: Paulinus-Verlag 1996, 104 Seiten, kart., 9,80 DM.
- KOWALSKI, Beate (Hrsg.): Unsere Trauer wandelt Du in Freude. Hilfen für Totengebet und Begräbnisfeiern. Feiern mit der Bibel. Band 3. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, 144 Seiten, kart., 29,80 DM.
- KREMER, Klaus/REINHARDT, Klaus (Hrsg.): Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions vom 19. bis 21. Oktober 1995. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 23. Trier: Paulinus-Verlag 1996, XV und 200 Seiten, kart., o. Pr.
- KÜNNETH, Adolf: Christus – Marx – Dionysos. Ist das Weltbild der Bibel passé? Herford: Verlag Busse + Seewald 1996, 168 Seiten, kart., 29,80 DM.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome IV. Parole de Dieu. L'heure de la glorification (chapitres 18–21). Paris: Éditions du Seuil 1996, 355 Seiten, kart., o. Pr.
- PETERSEN, Birte: Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum. Berlin: Institut Kirche und Judentum 1996, 143 Seiten, geb., o. Pr.
- POLITISCHE STUDIEN Nr. 350. Schwerpunktthema: Im Zeichen der Toleranz? Religionsunterricht am Scheideweg? Mit Beiträgen von Ernst Blochl, Udo Hahn und Markus Vette. München: Hanna-Seidel-Stiftung eV, Lazarettstraße 33, 1996, 107 Seiten, brosch., kostenlos.
- PRÜGL, Thomas: Antonio da Cannara: De potestate papae supra Concilium Generale contra errores Basiliensium. Einleitung, Kommentar und Edition ausgewählter Abschnitte. Münchener Universitäts-Schriften. Neue Folge 41. Paderborn: Verlag F. Schöningh 1996, XX und 158 Seiten, brosch., 28,- DM.
- TOD UND LEBEN. Spektrum Literatur (Hrsg.: Der Prorektor für Forschung und wissenschaftlichen Nachwuchs, Westfälische Wilhelms-Universität Münster). Münster: Verlag Regensberg 1996, 54 Seiten, brosch., 6,- DM.
- TSCHELL, Josef: Dio e il Bello in Sant' Agostino. Presentazione del Card. Josef Ratzinger. (Ragione e Fede. Collana di Studi filosofico-teologici di base Nr. 18). Milano 1996, o. Pr.
- „WERKHEFT 97 FREIWILLIGENARBEIT: NOT SEHEN UND HANDELN.“ Selbstbewußt soziale Probleme lösen. Neue Ideen für freiwilliges soziales Engagement. Freiburg: Deutscher Caritasverband, Referat Zeitschriften 1997, 61 Seiten, brosch. o. Pr.
- ZAGER, Werner: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen. Berlin: Verlag de Gruyter 1996, XIII und 421 Seiten, Leinen, 188,- DM.

# Das offizielle Buch zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1996



Eugen Reiter  
Bruno Sonnen

**MENSCHEN  
AUF DEM WEG  
MIT JESUS CHRISTUS**

**Die Heilig-Rock-  
Wallfahrt 1996**

Herausgegeben vom  
Bistum Trier

160 Seiten, gebunden  
mit ca. 300 farbigen  
Bildern  
34,80 DM  
ISBN 3-7902-0179-0



**D**ie Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 war ein Fest des Glaubens. Fast 700 000 Pilger machten sich auf den Weg nach Trier. Das offizielle Buch zur Wallfahrt beschreibt die Wallfahrtstage 1996 in ihren typischen Zügen. Die Ereignisse werden nachgezeichnet, wichtige Texte wiedergegeben, Zeugnisse der Wallfahrer in Wort und Bild festgehalten. „Menschen auf dem Weg mit Jesus Christus“ ist ein lebendiges Erinnerungsbuch – auch für alle, die nicht an der Wallfahrt teilnehmen konnten.

**Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99 - 1 62**

# Das neue Buch von Bischof Hermann Josef Spital

---



Hermann Josef Spital

## **Gott lässt sich erfahren**

**Über die Weitergabe des Glaubens**

*164 Seiten, Paperback*

*26,80 DM*

*ISBN 3-7902-1205-9 (Paulinus)*

*ISBN 3-222-12355-1 (Styria)*

Die Weitergabe des Glaubens gehört zu den brennenden Fragen des Christentums in der westeuropäischen Industriegesellschaft.

Der Trierer Bischof Hermann Josef Spital nimmt in dieser Frage sein Lehr- und Hirtenamt ernst und will mit allen Christen, insbesondere mit denen, die in der Pastoral Verantwortung tragen, ins Gespräch treten.

Es ist die Sorge um die gegenwärtige Seelsorgesituation, das Zusammenbrechen des katholischen Milieus, das ihn bewegt. Bischof Spital zeigt in diesem Buch, wie wichtig für den Menschen Erfahrungen sind und wie letztlich die Offenbarung den Menschen religiöse Erfahrungen ermöglicht.

---

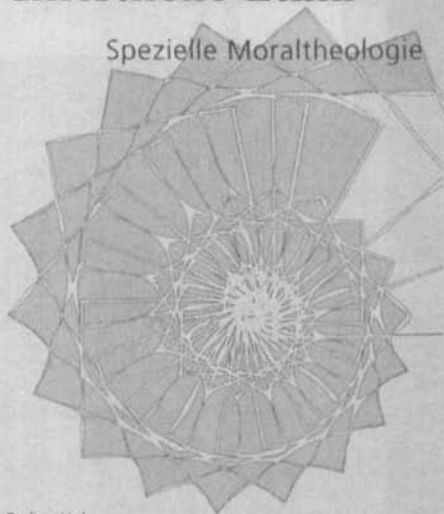
**Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 9799-162**



Karl-Heinz Peschke

## Christliche Ethik

Spezielle Moraltheologie



Paulinus Verlag

## Spezielle Moraltheologie

Karl-Heinz Peschke

### Christliche Ethik

Spezielle Moraltheologie

900 Seiten, gebunden

14 x 21,5 cm

DM 58,- / öS 429,- /

sFr 58,-

ISBN 3-7902-0063-8

Diese neue Darstellung der christlichen Ethik, zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und klare Gedankenführung aus.

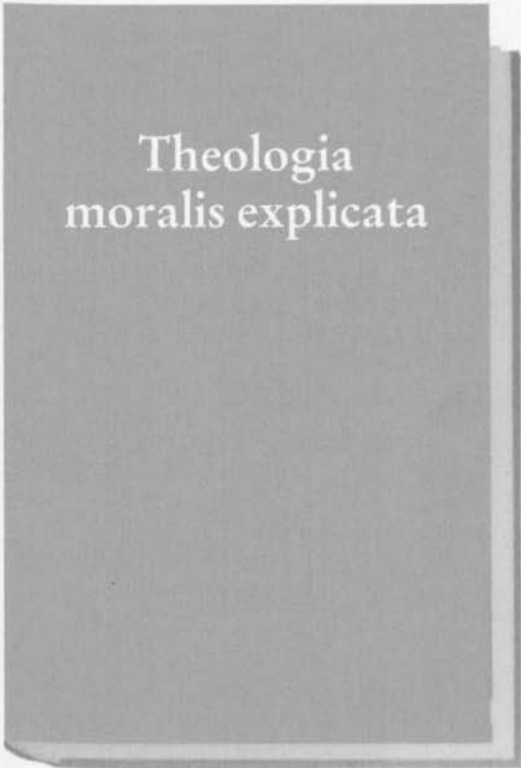
Der erfahrene Rückgriff auf die Christliche Tradition verbunden mit Transparenz im Aufbau und einfacher Sprache macht das Werk zu dem längst überfälligen Kompendium der Moraltheologie.



Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99-1 62

# Friedrich Spee als Theologe

---



## Theologia moralis explicata

Helmut Weber (Hrsg.)

### **Theologia moralis explicata**

**Ein Friedrich Spee  
zugeschriebenes Werk  
aus der Zeit  
des Dreißigjährigen Krieges**

Quelleneditionen  
der Friedrich-Spee-Gesellschaft  
Band 2

576 Seiten, gebunden, 98,- DM  
ISBN 3-87760-085-9

spee

Nach beinahe zehnjähriger Beschäftigung mit dem Text eines moraltheologischen Handbuches aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges legt Professor Dr. Helmut Weber dieses Handbuch jetzt erstmals im Druck vor.

Die Publikation rechtfertigt sich vor allem dadurch, daß sie keinem Geringeren als Friedrich Spee zugeschrieben wird, dem Verfasser der „Cautio criminalis“ und zahlreicher, auch heute noch gesungener Kirchenlieder.

Der lateinische Text dieses Werkes ist ein beachtenswertes Dokument der damaligen Moraltheologie und somit ein Zeugnis aus der Zeit der Anfänge dieser theologischen Disziplin. Es ist ein Text, der die moraltheologische Sicht der beginnenden Barockzeit sehr deutlich wiedergibt und unser Bild von jener Epoche anschaulich bereichert.

---

Spee Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

# Das neue Standardwerk

Heinz Heinen

## Frühchristliches Trier

Von den Anfängen  
bis zur Völkerwanderung



Paulinus

Heinz Heinen

## Frühchristliches Trier

Von den Anfängen  
bis zur Völkerwanderung

304 Seiten, gebunden  
mit Schutzumschlag,  
mit vielen Abbildungen

17 x 24 cm

39,80 DM

ISBN 3-7902-0178-2



Paulinus  
Verlag

Wie gelangte das Christentum an die Ufer der Mosel? Wie verhält es sich mit den Anfängen des Doms, mit der Überlieferung über Konstantin und seine Mutter Helena? Was sagen uns die ältesten Quellen über die Trierer Reliquien und den Hl. Rock? Diesen Fragen geht der Verfasser nach. Zugleich entwirft er ein Bild des frühchristlichen Trier, in dem nicht nur die Trierer Bischöfe Maximinus und Paulinus, sondern auch große Namen der Kirchengeschichte ihren Platz einnehmen: Ambrosius von Mailand, Athanasius von Alexandrien und der berühmte Kirchenlehrer Augustinus. Von Christenverfolgungen und Glaubenskämpfen ist die Rede, freilich auch von repressiven Maßnahmen gegen Häretiker und Heiden. Ausonius, der Dichter der „Mosella“, kommt ebenfalls zu Wort. Seine Gebete, die hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt werden, vermitteln einen aufschlußreichen Einblick in Glauben und Moral am Trierer Kaiserhof und in der damaligen Gesellschaft.

Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Helmut Merklein  
Das paulinische Paradox des Kreuzes

Gérard Remy  
Christi Gegenwart in der Eucharistie im  
Blickwinkel der französischen Theologie

Werner Schüssler  
Die Schwierigkeit, ein Mensch zu sein.  
Überlegungen zum Wesen der Macht

Marion Wagner  
Impulse marianischer Frömmigkeit  
für die christliche Glaubenspraxis

Joachim Theis  
Elementarisierung  
in der Erstkommunion-Katechese

Besprechungen

Neue theologische Literatur

106. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

2 1997

## INHALT

### AUFSÄTZE

Helmut Merklein: Das paulinische Paradox des Kreuzes .....	81
Gérard Remy: Christi Gegenwart in der Eucharistie im Blickwinkel der französischen Theologie .....	99
Werner Schüssler: Die Schwierigkeit, Mensch zu sein. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Wesen der Macht .....	117

### KLEINERE BEITRÄGE

Marion Wagner: Impulse marianischer Frömmigkeit für die christliche Glaubenspraxis .....	133
Joachim Theis: Elementarisierung in der Erstkommunion-Katechese .....	145

BESPRECHUNGEN .....	154
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	161
-----------------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstraße 6a, D-53343 Wachtberg

Prof. Dr. Gérard Remy, Avenue Jean XXXIII., F-57000 Metz

Prof. DDr. Werner Schüssler, Ringstraße 9, D-54316 Pluwig

Dr. Marion Wagner, Elbinger Straße 14, D-66798 Wallerfangen

Dr. Joachim Theis, In der Kerz 4, D-54318 Mertesdorf

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Das paulinische Paradox des Kreuzes

Das Kreuz ist in unserer Welt allgegenwärtig. Ist es dadurch verständlich geworden? Oder hindert die Gewöhnung das Verstehen? Für Paulus und die antike Welt war das Kreuz ein Skandal<sup>1</sup>.

### 1. Das „Wort vom Kreuz“ 1 Kor 1, 18–25

#### 1.1 Eine auffällige Semantik

Der Text wird von zwei Gegensätzen bestimmt: „Gott vs Welt“ und „Weisheit vs Torheit“<sup>2</sup>. „Gott“ und „Welt“ stehen sich scharf und einander ausschließend gegenüber. Mit „Welt“ ist nicht die Welt als Schöpfung gemeint, sondern die sich Gott entgegenstellende, gottfeindliche Welt. „Weisheit“ und „Torheit“ werden dialektisch verwendet. Während nach der üblichen Urteilslogik „Torheit“ von Gott sich nicht aussagen läßt, wird „Torheit“ hier geradezu auf der Seite Gottes verbucht (VV. 21b.25a), die „Torheit“ aber zugleich als „Weisheit“ Gottes gewertet, so daß menschliche „Weisheit“ sich als „Torheit“ erweist (V. 20b). Indem die „Welt“ das törichte „Wort vom Kreuz“ nicht als Weisheit Gottes anerkennt, konstituiert sie sich überhaupt erst als „Welt“, die „Gott“ nicht erkennt. Das „Wort vom Kreuz“ schafft geradezu den Gegensatz von „Gott“ und „Welt“. Weil das Kreuz nach menschlicher Weisheit als „Torheit“ erscheint, kann es – wiederum nach menschlicher Weisheit – mit Gott, dem nur „Weisheit“ zuzutrauen ist, nicht zusammengedacht werden. Umgekehrt wird aber auch, indem im Kreuz Gottes „Weisheit“ in Erscheinung tritt, die menschliche „Weisheit“ als „Torheit“ entlarvt. Das „Wort vom Kreuz“ begründet also seine eigene Semantik und schafft seine eigene (sprachliche) Welt. Es konstituiert einen semantischen Paradigmenwechsel und verlangt seinen Nachvollzug<sup>3</sup>. Was Paulus zu dieser außergewöhn-

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der am 12. Dezember 1996 in der Karl-Rahner-Akademie in Köln gehalten wurde.

<sup>2</sup> Zu den exegetischen Einzelheiten der folgenden Darlegungen vgl. H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1–4 (ÖTK 7/1; GTB 511), Gütersloh–Würzburg 1992, 167–191.

<sup>3</sup> Die Textpragmatik zielt auf die Situation in Korinth, wo die Konkurrenz um die Weisheit Parteien hervorgerufen hat (1, 13). Die einen beriefen sich auf Paulus, die anderen auf Apollos, eine dritte Gruppe nahm die Autorität des Kephas (Petrus) in Anspruch. Und alle stützten sich auf Christus, der sie in diesem Fall aber nicht einte,

lichen Semantik veranlaßt, ist nicht die Spekulation mit theologischen Ideen, sondern die theologische Reflexion konkreter Erfahrung.

## 1.2 Das „Skandalon“ des Kreuzes (1 Kor 1, 23)

Wohl ist das Kreuz für die Berufenen „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (V. 24), für die übrige Menschenwelt aber ist es „Anstoß“ (für die Juden) und „Torheit“ (für die Griechen bzw. Heiden) (V. 23). Für die Einschätzung des Kreuzestodes in der *nicht-jüdischen antiken Welt* genügt es<sup>4</sup>, auf die Worte Ciceros in seiner Rede pro Rabirio (5, 16) aus dem Jahre 63 v. Chr. zu verweisen:

Wenn schließlich der Tod angedroht wird, so wollen wir (wenigstens) in Freiheit sterben, doch der Henker, die Verhüllung des Kopfes und schon das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur von Leib (und Leben) der römischen Bürger, sondern auch von (ihren) Gedanken, Augen und Ohren. Denn von all diesen Dingen ist nicht nur der Vollzug und das Erleiden, sondern schon die Möglichkeit, die Erwartung, ja selbst die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Mannes unwürdig.

Der römisch-heidnischen Welt wird daher ein gekreuzigter Erlöser weithin als *superstitio prava immodica*, als „wüster, maßloser Aberglaube“, erschienen sein (vgl. Plinius min., Ep. X, 96, 8). Doch auch in der *jüdischen Welt* war ein gekreuzigter Messias keine Kategorie, die bereit stand und nur aufgegriffen werden mußte. Die Kreuzigung kommt aus der heidnischen Umwelt. Im jüdischen Raum wurde sie erst in hasmonäischer Zeit gelegentlich angewendet. Josephus berichtet, daß Alexander Jannai im Jahre 88 v. Chr. 800 Phariseer, die einen Putsch gegen ihn anführten, hängen lassen (Jos. Bell 1, 97 f.; Ant 13, 380–383; vgl. 4 QpNah I, 4–9). Auffällig ist, daß seit Beginn der Römerherrschaft im Jahre 63 v. Chr. bis zum jüdischen Krieg „alle uns bekannten Kreuzigungen in diesem Land, soweit das feststellbar ist, von Römern vorgenommen“ wurden<sup>5</sup>. „Als jüdische Todesstrafe“ scheint die Kreuzigung in dieser Zeit – und das gilt auch für die Regierung des Herodes – zumindest in der Praxis „verpönt“

---

sondern trennte. Dem kann im Rahmen unserer Fragestellung nicht weiter nachgegangen werden.

<sup>4</sup> Zum Kreuzestod in der Antike vgl. M. HENGEL, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, in: J. FRIEDRICH u. a. (Hg.), Rechtfertigung. FS E. Käsemann, Tübingen–Göttingen 1976, 125–184; H.-W. KUHN, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts: ZThK 72 (1975) 1–46; zur Art und Weise der Kreuzigung: H.-W. KUHN, Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar. Bilanz einer Entdeckung, in: C. ANDRESEN – G. KLEIN (Hg.), Theologia crucis, signum crucis. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 303–334.

<sup>5</sup> H.-W. KUHN, Jesus (s. Anm. 4) 4.

gewesen zu sein<sup>6</sup>. Um so bemerkenswerter ist, daß die Gemeinde von Qumran die Kreuzigung als Strafe für Volksverrat vorsah (11 QTR [11 Q19] LXIV, 6b–13a)<sup>7</sup>:

Wenn (7) ein Mann *Nachrichten über sein Volk weitergibt* (vgl. Lev 19, 16) und er verrät sein Volk an ein fremdes Volk und fügt seinem Volk Böses zu, (8) dann sollt ihr ihn ans Holz hängen, so daß er stirbt. Auf Grund von zwei Zeugen und auf Grund von drei Zeugen (9) soll er getötet werden, und (zwar) hängt man ihn ans Holz. [(leer)] *Wenn ein Mann ein Kapitalverbrechen begangen hat* (vgl. Dtn 21, 22) und er flieht zu (10) den Völkern und er verflucht sein Volk, die Israeliten, dann sollt ihr ihn ebenfalls *an das Holz hängen*, (11) so daß er stirbt. *Aber es bleibe ihr Leichnam nicht am Holz über Nacht hängen, begrabe sie vielmehr bestimmt noch am selben Tag, denn (12) Verfluchte Gottes und der Menschen sind ans Holz Gehängte<sup>8</sup>, und du sollst das Land nicht verunreinigen, das ich (13) dir zum Erbesitz gebe* (Dtn 21, 23).

Bemerkenswert ist, daß der Text enge Berührungen zu Dtn 21, 22 f. aufweist<sup>9</sup>. Denkbar ist, daß der Text eine andere (ältere?) Version der uns bekannten Dtn-Stelle referiert. Wenigstens aber muß man annehmen, daß er eine vom Wortlaut der Dtn-Stelle abweichende Auslegungstradition wiedergibt. Der uns bekannte Dtn-Text spricht von der Aufhängung eines bereits Toten, wodurch der Hingerichtete der allgemeinen Schande ausgesetzt werden sollte. Im Text der Tempelrolle wird das Schriftwort auf

<sup>6</sup> M. HENGEL, Mors (s. Anm. 4) 177.

<sup>7</sup> Übersetzung nach J. MAIER, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. 1. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11 (UTB 1862), München 1995, 425; zu Zeile 12 s. die nächste Anm.

<sup>8</sup> So die ältere (erleichternde) Übersetzung von J. MAIER, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München–Basel 1978, 64. Ihr Hauptproblem besteht darin, daß sie „ans Holz Gehängte“ im Plural lesen muß, obwohl der Text der Tempelrolle einen Singular angibt. Man wird daher *mēqōl'lē* mit „von Verfluchenden“ bzw. (zur Not) mit „von Verfluchten“ übersetzen müssen. So (ambivalent): J. MAIER, Qumran-Essener. Bd. I (s. Anm. 7) 425: „denn (12) <von Verfluchenden> (Verfluchten) Gottes und der Menschen ist ein ans Holz Gehängter“. Im negativen Urteil über die Kreuzesstrafe stimmen beide Varianten überein: Im ersten Fall würden die Gehängten zu den (Gott) *Verfluchenden* gehören, d. h. sie wären eine Lästerung bzw. Blasphemie Gottes, im zweiten Falle würden sie zu den (von Gott) *Verfluchten* zählen (in sachlicher Übereinstimmung mit obiger Übersetzung). Zum Vergleich seien abschließend die beiden anderen textgeschichtlich bedeutsamen Versionen wiedergegeben: 1. Masoretischer Text: „denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter“, 2. LXX: ὅτι κακατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου (= „denn verflucht von Gott ist jeder ans Holz Gehängte“).

<sup>9</sup> Dtn 21: (22) Und wenn ein Mann ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat und getötet wird und du hängst ihn ans Holz, (23) so darf sein Leichnam nicht am Holze hängen (bleiben), sondern du sollst ihn noch am selben Tag begraben, denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter, und du sollst dein Land nicht verunreinigen, das dir der Herr, dein Gott, zum Erbesitz geben wird.

den Kreuzestod bezogen<sup>10</sup>. Der Gekreuzigte wird zum Fluch Gottes und der Menschen<sup>11</sup>. Dieser Version bzw. Auslegungstradition ist – wie wir bald sehen werden – auch Paulus verpflichtet. Selbstverständlich läßt sich aus dem Qumrantext nicht folgern, daß Gekreuzigte aus jüdischer Sicht zwangsläufig als Verfluchte zu betrachten waren. Es wurden ja auch gesetzestreue Juden am Kreuz hingerichtet. Bezogen auf den *Messias* lag die Kreuzesstrafe aber wohl außerhalb des üblichen jüdischen Vorstellungsvermögens. Der Dialog Justins mit dem Juden Tryphon bestätigt dies:

Daran zweifeln wir, ob der *Messias* aber auch so ehrlos gekreuzigt wurde, denn aufgrund des Gesetzes ist der Gekreuzigte verflucht . . . Deutlich ist, daß die Schrift einen leidenden *Messias* verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du auch beweisen kannst, daß das auch für das im Gesetz verfluchte Leiden gilt (89, 2). Beweise uns, daß er aber auch gekreuzigt wurde und so schändlich und ehrlos durch einen im Gesetz verfluchten Tod starb. Denn wir können uns das nicht einmal vorstellen (90, 1).

Martin Hengel vermutet wohl zu Recht, daß die genannte Auslegungstradition von Dtn 21, 23 der Grund war, daß „das Kreuz nie zum Symbol des jüdischen Leidens“ wurde<sup>12</sup>, obwohl zur Zeit der Römerherrschaft und insbesondere im jüdischen Krieg unzählige Juden die Kreuzigung erleiden mußten. „Auch ein gekreuzigter *Messias* konnte darum nicht akzeptiert werden.“<sup>13</sup>

Damit können wir uns wieder Paulus zuwenden. Es ist deutlich geworden, daß die Aussage von 1 Kor 1, 23 sich nicht nur pragmatisch der Polemik gegen den korinthischen Weisheitsenthusiasmus verdankt, sondern zugleich das durchschnittliche antike Urteil über die paulinische Kreuzesbotschaft wiedergibt. Der hellenistisch-römischen Welt mußte ein gekreuzigter Erlöser als perverser Aberglaube erscheinen. In der jüdischen Welt mußte die Verkündigung eines gekreuzigten *Messias* auf Unverständnis stoßen bzw. dort, wo das von Qumran und Paulus bezeugte Verständnis von Dtn 21, 22 f. lebendig war, sogar damit rechnen, als Blasphemie bekämpft zu werden. Die auffällige Semantik von 1 Kor 1, 18–25 entspringt also nicht theologischer Spekulation, sondern hat ihren Grund im geläufigen („normalen“) zeitgenössischen Wertesystem. Der Gekreuzigte zwingt Paulus, das „normale“ Wertesystem auf den Kopf zu

<sup>10</sup> Vgl. die Formulierung „ihr sollt ihn an das Holz hängen, *so daß* er stirbt“ in den Zeilen 8 und 10; vgl. dazu auch 4 QpNah (4Q169) 3–4 I 4–9.

<sup>11</sup> Sei es, daß er passiv ein (von Gott und den Menschen) Verfluchter ist, sei es, daß er aktiv als Fluch bzw. Lästerung Gottes und der Menschen erscheint; vgl. Anm. 8.

<sup>12</sup> M. HENGEL, Mors (s. Anm. 4) 177.

<sup>13</sup> Ebd.

stellen. Es bleibt zu fragen, was dies positiv bedeutet. Die Antwort kann exemplarisch in 1 Kor 1, 21 gefunden werden.

### 1.3 Das Kreuz als Signum göttlicher Weisheit (1 Kor 1, 21)

Die erste Hälfte des Verses lautet: „Denn da die Welt an der Weisheit Gottes Gott durch die Weisheit nicht erkannte . . .“ Im Klartext heißt das: Die Welt hat Gott an seiner Weisheit, wie sie etwa in Schöpfung oder Tora zutage tritt, mit Hilfe ihrer eigenen Weisheit nicht erkannt. Will Paulus damit sagen, daß alles menschliche Erkennen und alle menschliche Weisheit Unsinn sind? Will er sagen, daß alle Versuche menschlicher Gotteserkenntnis, die vor dem Kreuzestode Jesu und unabhängig von diesem unternommen wurden, nutzlos waren? Will Paulus sagen, daß man an der Schöpfung Gottes Weisheit nicht erkennen kann? Will er gar behaupten, daß der bisherige jüdische Weg des Gesetzesgehorsams nicht zu Gott führt? Eröffnet überhaupt erst das Kreuz den Weg zur Gotteserkenntnis?

Daß die Welt Gott „nicht erkannte“, wäre dann *ontologisch* im Wesen des Menschen verankert. Wenn der Mensch aber Gott nicht erkennen *kann*, bleibt er schuldlos, wenn er ihn nicht erkennt. Es wäre ja sein *Wesen*, Gott *nicht zu erkennen*. Das kann offensichtlich nicht gemeint sein. V. 21a enthält vielmehr eine versteckte Anklage: Die Menschen, die Gott an seiner Weisheit hätten erkennen können, haben ihn *faktisch* nicht erkannt. Den besten Kommentar zu V. 21a liefert Röm 1, 18–3, 20. Dort führt Paulus aus, daß alle, Juden wie Heiden, Sünder sind. Auch dies ist kein prinzipielles, ontologisches Urteil. Vielmehr sind alle Sünder, weil sie faktisch das Gesetz nicht erfüllt haben<sup>14</sup>. Erkenntnis Gottes ist also nicht nur ein intellektueller Akt, sondern nach biblischem Sprachgebrauch immer auch ein Akt des Willens, d. h. ein Akt der Unterwerfung und des Gehorsams. Damit ist auch klar, warum die Welt Gott an seiner Weisheit nicht erkannt hat: Weil sie die göttliche Weisheit mit menschlicher Weisheit ergründen wollte, statt sich ihr im Gehorsam zu unterwerfen. Die Aussage von V. 21a stellt also weder ein erkenntnistheoretisches Defizit des Menschen fest, noch will sie die Schöpfung als unzureichenden Ausdruck göttlicher Weisheit qualifizieren; erst recht nicht soll gesagt werden, daß das Gesetz (Tora) kein Weg zur Gotteserkenntnis sei. Paulus behauptet vielmehr, daß man die in Schöpfung und Tora präsente Weisheit Gottes verfehlt, wenn man sie mit dem Maßstab menschlicher Weisheit vermißt. Konkret denkt Paulus an den gekreuzigten Christus. Das Wort vom Kreuz

<sup>14</sup> Vgl. H. MERKLEIN, Paulus und die Sünde, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg–Basel–Wien 1996, 123–163, hier 124–127.



erweist sich als das Kriterium, das mit letzter Konsequenz aufdeckt, wie der Mensch Gott zu begegnen bereit ist: mit dem Anspruch menschlicher Weisheit, der auch Gott unterworfen wird, oder im Gehorsam des Glaubens. Mit dem Rückgriff auf die eigene Weisheit definiert sich die Welt aber gerade als „Welt“, die von Gott geschieden ist und ihn, indem sie ihn zu ihren Bedingungen erkennen will, verfehlt. Weltliche Weisheit definiert „Gott“ immer nur als weltliche Größe. Menschenweisheit führt nicht zu Gott, sondern nur in die Welt und das ihr eigene Verderben; Rettung kann es nur von Gott her geben (vgl. 1 Kor 1, 18).

Eben dies wird in V.21b zum Ausdruck gebracht, der die Antithese zu V. 21a formuliert. Es ist wohl kein Zufall, daß Gott in V. 21a, wo die weisheitliche Gottsuche des Menschen ins Auge gefaßt wird, das *Objekt* bildet, während er in V. 21b als *Subjekt* erscheint. Nicht der Mensch ist es, der mit *seinem* Suchen und Erkennen Gott erreichen kann. Heilsame Gotteserkenntnis gibt es nur durch das Entgegenkommen *Gottes*, der sich rettend dem Menschen zuwendet<sup>15</sup>. Die Rettung verdankt sich dem eschatologischen Heilsentschluß Gottes: „es gefiel Gott“ (εὐδόκησεν). Dem Kontext und der Formulierung nach kann hier nur an das Kreuz Christi gedacht sein. Gerade das Kreuz macht aber auch deutlich, warum Gott mit menschlicher Weisheit nicht zu erkennen ist. Denn daß am Kreuz heilsames Geschehen, ja das heilsame Geschehen schlechthin stattfinden soll, erscheint menschlicher Weisheit als Torheit. Rettung verlangt daher vom Menschen den Verzicht, Gott auf menschliche Weisheit festzulegen, und die Bereitschaft, die „Torheit der Verkündigung“ als göttliche Weisheit im Gehorsam gegen Gott anzunehmen. Diesen Gehorsam nennt Paulus „Glauben“. Es ist daher kein Zufall, daß in V. 21b nicht mehr der Begriff „Welt“ auftaucht. Die Torheit der Verkündigung stellt vor die Entscheidung, scheidet in Glaubende (Gemeinde) und Nicht-Glaubende (Welt). Das törichte Wort der Verkündigung *schafft* Glaubende, indem es diese der Welt und ihrem Verderben entreißt und sie zu solchen macht, „die gerettet werden“ (1 Kor 1, 18).

Trotz der aoristischen Formulierung εὐδόκησεν ὁ θεός („es gefiel Gott“), die zweifellos auf das geschichtlich fixierbare Kreuzesgeschehen Bezug nimmt, darf V. 21 nicht als heilsgeschichtliche Aussage gewertet werden, so daß V. 21a auf die vorchristliche und V. 21b auf die Zeit nach Christus zu beziehen wären. Daß V. 21a nicht nur für die Zeit vor Christus gilt, ergibt sich schon daraus, daß Paulus damit die Korinther treffen will, die mit ihrem konkurrierenden Weisheitsstreben Gefahr laufen, die

<sup>15</sup> Vgl. 1 Kor 8, 2 f., wo dem aktiven „Erkennen“ des Menschen das passive „Erkannt-Werden“ von seiten Gottes entgegengestellt wird.

Weisheit Gottes zu verfehlen. Auch wird man aus V. 21a nicht folgern dürfen, daß vor Christus jedwede Gotteserkenntnis im Sinne des in V. 21b angeführten Glaubens *prinzipiell* ausgeschlossen war, auch wenn diese Möglichkeit im Rahmen der konkreten Argumentation hier nicht zur Debatte steht. Sachlich ist es immerhin bemerkenswert, daß Paulus im Galater- und Römerbrief Abraham als den Vater der Glaubenden vorstellt (Röm 4, 11 f. 16–18; vgl. Gal 3, 6–18; 4, 21–31). Abraham hat den Glauben an den Gekreuzigten als Weisheit Gottes vorweggenommen (vgl. Röm 4, 3; Gal 3, 6), indem er seine eigene Weisheit hintanstellte und die töricht erscheinende Verheißung Gottes im Gehorsam annahm (Röm 4, 18–21). Als Typos des Glaubens läßt sich Abraham verallgemeinern. In Anwendung auf 1 Kor 1, 21 heißt das: Wo immer Menschen – vor oder nach Christus – sich im Gehorsam des Glaubens der Weisheit Gottes gestellt haben, konnten sie Gott finden bzw. sich von ihm finden lassen. Eine rein heilsgeschichtliche Lektüre von V. 21 läuft Gefahr, im Kreuz eine soteriologische Notlösung sehen zu müssen. Das Kreuz wäre dann die *ultima ratio*, zu der Gott hätte greifen müssen, nachdem seine in der Schöpfung bzw. in der Tora präsente Weisheit an der mangelnden Erkenntnis der Menschen gescheitert war. Bereits das Urteil von V. 21a ist aus der Perspektive des Kreuzes gefällt. Die Torheit der Verkündigung ist nicht die heilsgeschichtliche Ablösung der in Schöpfung und Tora präsenten Weisheit Gottes. Das Neue und Heilsame der Torheit der Verkündigung ist nicht eine *andere* Weisheit Gottes, sondern die eschatologische Aufdeckung dessen, was Gott gegenüber von Anfang an gegolten hat und gilt: Die Weisheit Gottes verlangt Glauben und ist nicht nach den Kriterien der eigenen Weisheit zu definieren.

Damit dürfte deutlich sein, was die *Funktion* des „Wortes vom Kreuz“ ist. Es deckt auf, wie Gott zu erkennen ist, schon immer zu erkennen war und nie anders zu erkennen sein wird. Es entlarvt die Unzulänglichkeit, ja Verfehltheit einer Semantik, die Weisheit nach herkömmlichen Plausibilitäten definiert. Weisheit, die das Kreuz als Torheit prädiziert, entpuppt sich als weltliche Weisheit, die nicht zum (heilsamen) Erkennen Gottes führt und nicht Rettung, sondern Verderben bringt (V. 18). Die am Kreuz konstituierte Weisheit Gottes ist die Krisis aller weltlichen und menschlichen Weisheit. Sie und die damit verbundenen Heilsansprüche<sup>16</sup> werden unter dem Kreuz zu Torheit gemacht (V. 20). Gerade die Paradoxie des Kreuzes macht deutlich, daß Gott nicht den Bedingungen der Menschen gehorcht und nicht zu den Bedingungen menschlicher Weisheit zu

<sup>16</sup> „Weisheit“ ist für den antiken Menschen nie nur ein kognitiver Begriff, er enthält immer auch eine soteriologische Note.

erreichen ist. Gotteserkenntnis verlangt Entscheidung, d. h. *An*-Erkenntnis der Weisheit *Gottes*. Gotteserkenntnis gibt es nur im gläubigen Gehorsam gegenüber Gott. Der Glaube ist Anerkennung des am Kreuz konstituierten semantischen Systems. Es vermißt die vorhandene Welt neu und schließt sogar die prinzipielle Möglichkeit einer Neudefinition „Gottes“ ein, sofern es die Bereitschaft verlangt, bisheriges Gott-Denken und bisherige Gottesbegriffe aufzugeben oder zu relativieren.

Es bleibt anzumerken, daß die Gotteserkenntnis, die das „Wort vom Kreuz“ ermöglicht, nicht nur als kognitiver Akt zu werten ist. Gotteserkenntnis ist Heilsgeschehen, letztlich sogar Tat Gottes selbst, die zur Rettung des Menschen führt. Das „Wort vom Kreuz“ ist daher zugleich der Inbegriff und der innerste Kern göttlichen Heilshandelns. Auch hier gilt, daß das Kreuz kein neues Heil nach einem von Gott vorher geplanten *anderen* Heil setzt. Das „Wort vom Kreuz“ fördert vielmehr zutage, wie Gott immer schon den Menschen retten will: nämlich in der Souveränität göttlichen Heilshandelns, dessen schöpferische Kraft auch an der Sünde des Menschen nicht zerbricht. Dies ist die Thematik der Rechtfertigungslehre, die in 1 Kor 1, 21 zwar angedeutet, nicht aber entfaltet wird.

## 2. Die *conditio humana* und die Funktion des Gesetzes

Was Dtn 21, 22 f. betrifft, so zeigt Paulus das gleiche Verständnis wie die Qumrangemeinde bzw. folgt der gleichen Auslegungstradition wie diese. Der Kreuzestod ist ein Fluchtod: *Christus hat uns freigekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt* (Gal 3, 13). Vielleicht war dieses Verständnis sogar der Grund, daß Paulus den gekreuzigten „Messias“ aus Nazaret anfänglich bekämpfte und die junge Christengemeinde verfolgte. Als ihm vor Damaskus durch Offenbarung klar wurde, daß dieser Jesus der Sohn Gottes ist (Gal 1, 12. 15 f.), mußte seine bisherige theologische Welt zusammenbrechen (vgl. Phil 3, 5–9). An der Gültigkeit des von der Tora ausgesprochenen Fluches über den Gekreuzigten hat Paulus zeit seines Lebens festgehalten. Dies nötigte ihn dazu, eine „neue“ Theologie zu entwerfen, die dem höchst paradoxen Befund gerecht werden mußte, daß der Sohn Gottes unter dem Fluch des Gesetzes steht bzw. daß der am Kreuz Verfluchte der Sohn Gottes ist. Das Paradox wird zur Mitte seiner Theologie (vgl. 1 Kor 1, 18–25; Phil 2, 8; Gal 3, 1; 5, 11; 6, 14) und zum letztlich allein maßgeblichen Inhalt seiner Verkündigung (1 Kor 2, 2)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Die Konzentration auf das Kreuz schmälert nicht die Bedeutung der Auferstehung. Ohne Auferstehung könnte Paulus nicht vom gekreuzigten Messias reden. In soteriologischer Hinsicht ist aber für Paulus der Tod Jesu am Kreuz die entscheidende Heilstat; vgl. H. MERKLEIN, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die

Die Paradoxie, aufgrund göttlicher Offenbarung einen Verfluchten als Messias und Sohn Gottes präzisieren und bekennen zu müssen, läßt Paulus erkennen, daß die sich auf das Gesetz stützende Gerechtigkeit, deren er sich vorher so sicher war, eine Selbsttäuschung ist (vgl. Phil 3, 6). Der Gekreuzigte zwingt ihn zu einer Kehrtwende im *anthropologischen Urteil*. Denn angesichts des vom Fluch getroffenen Gekreuzigten reicht es nicht mehr aus, den Tod Jesu im Sinne des traditionellen Kerygmas als Sterben „für unsere Sünden“ zu deuten (vgl. 1 Kor 15, 3), so daß er, soweit und sofern wir gesündigt haben, an unsere Stelle tritt. Als „für uns“ vom Fluch Gezeichneter erscheint er nicht mehr nur als der Gerechte, der für die Sünden der Sünder einsteht, sondern unmittelbar als unser Repräsentant, der uns, die Menschen, durchweg als Sünder ausweist. So kann Paulus in 2 Kor 5, 21 sagen: „Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht“, oder in Gal 3, 13: Er (Christus) „wurde für uns zum Fluch“. Im Klartext heißt das: Der gekreuzigte Christus wird selbst zum Verfluchten und zum Sünder<sup>18</sup>. Nicht weil er selbst gesündigt oder etwas Fluchwürdiges getan hätte, sondern weil er „für uns“, „an unserer Stelle“ und „uns zugute“ zu unserem Repräsentanten, zum Repräsentanten des Menschen schlechthin geworden ist! Am Kreuz wird deutlich, was Menschwerdung in letzter Konsequenz bedeutet: Der Sohn Gottes unterwirft sich der *conditio humana* (vgl. Gal 4, 4), übernimmt die Identität des sündigen Menschen, so daß ihn am Kreuz der Fluch trifft, den das Gesetz über den Sünder ausspricht. Die anthropologische Kehrseite dieses für uns zum Fluch gewordenen Christus ist der Mensch, der am Kreuz zum Vorschein kommt: der *homo peccator*, der insgesamt und ausnahmslos unter dem Fluch des Gesetzes steht<sup>19</sup>.

Entgegen einer verbreiteten Paulusexegese wird in diesem Zusammenhang deutlich, daß Paulus eine *prinzipiell positive Meinung vom Gesetz* hat. Wenn er vom Fluch des Gesetzes spricht, dann will er dieses nicht als negative Größe auf eine Ebene mit der Sünde oder dem Tod stellen<sup>20</sup>. Paulus bestreitet nicht die Lebensverheißung des Gesetzes. „Wer die

paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 1–106, hier 49–54.

<sup>18</sup> „Sünde“ und „Fluch“ sind jeweils als *abstractum pro concreto* zu verstehen. So auch der masoretische Text von Dtn 21, 23: *qil'lat 'elohim* = „ein von Gott Verfluchter“ (L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. neu bearb. v. W. BAUMGARTNER – J. J. STAMM, Lieferung III, Leiden 1983, 1032; die LXX übersetzt korrekt: *κατατηραμένος ὑπὸ θεοῦ*).

<sup>19</sup> Im Grunde ist dies ein einfacher Umkehrschluß: Wenn Christus „für uns“ zum „Fluch“ oder zur „Sünde“ wurde, dann sind wir, die Menschen, Sünder, die unter dem Fluch des Gesetzes stehen.

<sup>20</sup> Vgl. H. MERKLEIN, Paulus und die Sünde (s. Anm. 14) 134–137.



Forderungen des Gesetzes erfüllt, wird durch sie leben“, sagt er in Gal 3, 12. Und in Röm 2, 13 betont er: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind vor Gott gerecht, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden.“ Paulus kennt also prinzipiell eine Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes. Daß es faktisch dazu nicht kommt, liegt nicht am Gesetz, sondern am Menschen, der sündigt. Sünde ist Übertretung des Gesetzes. Das ist der Grund, daß „alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen“ (Röm 3, 9)<sup>21</sup>. Daß das Gesetz den Menschen nicht leben läßt, liegt nicht am Gesetz, sondern am Menschen, der es übertritt. So wird das Gesetz, das prinzipiell auch Leben vermitteln könnte, faktisch zum Spiegel der menschlichen Sünde. Das Gesetz, das dem Menschen das Leben verheißt, wird zum Ankläger und Fluchbringer.

### 3. Das Kreuz als Heilsgeschehen

Was bisher gesagt wurde, klingt relativ negativ. Das Kreuz entlarvt die menschliche Weisheit, die Gott ihren Kategorien unterwirft. Das Kreuz deckt auf, was der Mensch wirklich ist: ein Sünder, dem das Gesetz zu Recht das Todesurteil spricht. Allerdings, dies alles kann Paulus nur sagen, weil er im Kreuz das Zeichen des göttlichen Sieges und des menschlichen Heils sieht. Ihre strukturelle Voraussetzung hat diese Sicht im wesentlichen in der Kategorie der Sühne, mit deren Hilfe der Tod Jesu gedeutet wird. Paulus kann hier an eine bereits vorliegende Deutetradition anknüpfen, die auf die älteste Jerusalemer Gemeinde, vielleicht sogar auf Jesus selbst zurückgeht<sup>22</sup>. Sie deutet den Tod Jesu im Lichte des Gottesknechtes von Jes 53. Es sei hier nur an die Abendmahlsüberlieferung<sup>23</sup> oder an die traditionelle Sterbensformel (1 Kor 15, 3–5) erinnert.

#### Exkurs zur Bedeutung des biblischen Sühnegedankens:

Wir Heutigen tun uns mit der Aussage schwer, daß jemand sein Leben stellvertretend zur Sühne einsetzt<sup>24</sup>. Ein Teil unserer Schwierigkeit rührt sicherlich

<sup>21</sup> Die Juden haben das Gesetz, übertreten es aber (Röm 2, 17–29). Den Heiden, die das Gesetz nicht haben, ist „das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben“ (Röm 2, 15). Doch auch sie haben Gott „nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen“ (Röm 1, 21).

<sup>22</sup> Vgl. dazu: H. MERKLEIN, Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?, in: Pastoralblatt 48 (1996) 355–366.

<sup>23</sup> „Dies ist mein Leib, der für euch (gegeben wird)“ (1 Kor 11, 24 [Lk 22, 19]); bei Mk 14, 24 ist die Sühnedeutung mit dem Kelchwort verbunden, wobei in der Formulierung ὑπὲρ πολλῶν („für viele“) noch am deutlichsten Jes 53 durchklingt.

<sup>24</sup> Vgl. dazu nur den neuesten Aufsatz zur Sache: W. ZAGER, Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“: ZNW 87 (1996) 165–186. Zager meint, daß „es für den Menschen seit dem



daher, daß wir von der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury ausgehen und fragen: Wie kann Gott das Opfer eines Unschuldigen verlangen? Das biblische Denken hat einen ganz anderen Ausgangspunkt. Für das biblische Denken ist Sünde eine konkrete, fast dingliche Wirklichkeit, die durch (bewußte oder unbewußte) Fehlthat gesetzt wird und dann zur Wirkung kommt. Sünde ist daher nicht in erster Linie eine Beleidigung Gottes, sondern eine Störung der menschlichen Lebenssphäre, die Gott in Form von Recht und Gerechtigkeit – wiederum fast dinglich verstanden – über die Erde gebreitet hat. Als in die Welt gesetzte Wirklichkeit muß die Sünde sich auswirken. Dies geschieht, indem sie auf den Sünder zurückschlägt und ihn vernichtet. Erst wenn die Ursache der Sünde beseitigt ist, ist auch die Wirklichkeit der Sünde zu Ende. Die entscheidende Frage lautet daher nicht: Wie wird ein erzürnter Gott besänftigt?, sondern: Wie kann der Mensch, der gesündigt hat und je immer wieder sündigt, mit der Wirklichkeit der Sünde leben, ohne daran zugrunde zu gehen? Gibt es ein Entrinnen aus dem tödlichen Strudel der Sünde?

Nach biblischer Auffassung ist Sühne eine, wenn nicht *die* Antwort auf diese existenzbedrohende Wirklichkeit der Sünde. Die alttestamentlichen Sühneriten sind alles andere als Vorleistungen zur Besänftigung Gottes. Sühne ist zuallererst eine Gabe Gottes. Die Sühneriten sind von Gott gewährte Symbole, mit deren Hilfe der Sünder, der in der von der Sünde gesetzten Wirklichkeit sein Leben verwirkt hat, neue Lebensperspektive gewinnen kann. In der Symbolwelt der Sühne tritt für den Sünder ein „Stellvertreter“ auf, dessen Funktion je nach Sühneritus recht unterschiedlich konzipiert sein kann. Nun mag dem heutigen Menschen ein in den Tod gehender Stellvertreter – sei es ein geopferetes Tier oder ein Mensch, der sein Leben hingibt – als allzu drastisches Symbol erscheinen. Doch ist gerade dieses Symbol der adäquate Ausdruck der noch viel drastischeren Wirklichkeit der Sünde, die unweigerlich den Tod produziert und nur im Tod bewältigt werden kann. Ist unser Unbehagen vielleicht schon ein Teil eines unbewußten Verdrängungsmechanismus? Kann es nicht sein, daß wir nur die eigene Schuld beschönigen, wenn wir den Stellvertreter für unangebracht halten?

Eine andere Frage ist, ob Stellvertretung mit der Kategorie des Symbolischen angemessen zu umschreiben ist. Hier kommt alles auf das richtige Verständnis des Symbolischen an. Entgegen einem weitverbreiteten Mißverständnis ist symbolische Wirklichkeit keine „bloß symbolische“, uneigentliche Wirklichkeit im

---

Zeitalter der Aufklärung ein inakzeptabler Gedanke“ sei, „daß Jesus vor zwei Jahrtausenden in seinem Kreuzestod Schuld und Strafe aller Menschen ... auf sich genommen und beseitigt haben soll“ (185). Das scheint mir der falsche Weg zu sein. Der Herausforderung der Aufklärung muß mit intensiverer Hermeneutik, nicht mit einem Rückzug aus den neutestamentlichen Sachaussagen begegnet werden. Wenn es sich mit der Sühneaussage so verhielte, wie Zager meint, dann wäre es m. E. konsequenter, die Gültigkeit paulinischer oder neutestamentlicher Heilsaussagen überhaupt in Frage zu stellen. Denn daß die Menschen „als vor Gott Schuldige ... auf seine Vergebung angewiesen“ sind (186), ist ebenfalls eine mythologische Aussage; und wenn das Kreuz nur „in die Nachfolge“ ruft (ebd.), wird Jesus zum exemplarischen Menschen und verliert seine eigentliche soteriologische Bedeutung.

Gegensatz zur „eigentlichen“ Wirklichkeit der sogenannten realen Gegebenheiten. Im Symbol erschließt sich vielmehr erst die eigentliche Wirklichkeit, die letztlich sogar nur im Symbol zugänglich ist. Erst im Licht einer symbolischen Welt erschließen sich die ansonsten sinnleeren realen Gegebenheiten als sinnvolle Welt. Die symbolische Welt ist daher die notwendige Metaebene zu den realen Gegebenheiten, wenn man sich nicht a priori mit einer sinnlosen Welt abfinden will. Natürlich ist die Wirklichkeit der symbolischen Welt nicht einfach zuhanden, sondern muß in sprachlicher Deutung und im rituellen (sakramentalen) Vollzug gewagt (religiös gesprochen: geglaubt) werden. Doch erweist sich ihre Wirklichkeit in der Pragmatik eines ordnenden Umgangs mit den realen Gegebenheiten, die sich dadurch erst zur Wirklichkeit einer menschlich wahrnehmbaren Welt fügen bzw. erst zur sinnvollen Wirklichkeit werden. Bezogen auf die hier erörterten biblischen Zusammenhänge heißt das, daß im Symbol des Stellvertreters nicht nur die drastische Wirklichkeit der Sünde (die zu den realen Gegebenheiten gehört) vor Augen geführt wird, sondern zugleich eine Wirklichkeit aufgerufen wird, die es erlaubt, die sinnzerstörenden Gegebenheiten zu Möglichkeiten der Sinnstiftung umzuwerten. Diese Wirklichkeit wird nicht einfach durch das Tun des Stellvertreters gesetzt, das als solches ja auch nur eine – noch dazu episodale – Gegebenheit wäre. Sie hat vielmehr ihren Grund im Wagnis einer symbolischen Welt, in der der Stellvertreter als von Gott gesetztes Symbol geglaubt wird.

Mit dem Stichwort des Glaubens läßt sich eine weitere Schwierigkeit ausräumen, die dem Stellvertretungsgedanken anhaftet. Selbstverständlich ist Schuld unvertretbar. Niemand kann die Schuld auf einen anderen abwälzen. Niemand kann die Schuld eines anderen übernehmen. Eben deshalb ist es wichtig, die Symbolizität von Sühne und Stellvertretung ernst zu nehmen. Sühne ist keine magische Handlung, die aus sich selbst wirksam ist. Der Stellvertreter ist kein magischer Ersatz, der das sündige Subjekt so leben läßt, als hätte es nie gesündigt. Statt seine Schuld abzuwälzen, muß sich das schuldige Subjekt gerade zu seiner Schuld bekennen, wenn es das Symbol des Stellvertreters in Anspruch nimmt. In irgendeiner Weise muß es in Korrelation treten zum Todesgeschick des Stellvertreters, in dem es sein eigenes Geschick erkennen und anerkennen muß. In der Annahme des Symbols des Stellvertreters geschieht letztlich Subjektwerdung des Sünders, der so, aber auch nur so, den Stellvertreter zugleich als Symbol einer von Gott gewährten neuen Wirklichkeit und Sinnstiftung in Anspruch nehmen darf. Während die als Schöpfung gedeutete Welt dem Sünder zum lebensbedrohenden Chaos wird, kann sie in der Annahme des Stellvertreters erneut als Schöpfung, ja als neue Schöpfung gewagt werden.

Damit können wir wieder zu Jes 53 zurückkehren. Der Gottesknecht gibt sein Leben als Sühne bzw. – wie es wörtlich heißt – als „Schuldopfer“ (*ʿāšām*)<sup>25</sup> (V. 10). Er nimmt die Schuld der vielen auf sich (V. 11) und trägt die Sünden der vielen (V. 12). Wegen unserer Verbrechen und Sünden wird

<sup>25</sup> Das (kultische) Schuldopfer (Lev 5, 14–26) geht von der Ableistung einer Schuldverpflichtung bzw. einer Ersatzleistung aus; vgl. R. KNIERIM, Art. *ascham*, Schuldverpflichtung, in: THAT I (1971) 251–257.

er mißhandelt (V. 5; vgl. V. 8). Auf ihm liegt die Strafe (V. 5), all unsere Sünden wirft der Herr auf ihn (V. 6). In der letzten tödlichen Züchtigung, die ihn trifft (VV. 7 f.), erleidet er demnach das Geschick der Sünder. Im wesentlichen operiert der Text mit dem Gedanken der Ersatzleistung, wonach ein Gerechter *an die Stelle* der Sünder tritt und sein Leben zur Ableistung der Schuldverpflichtung der Sünder einsetzt (VV. 10. 12). Auch hier wäre es selbstverständlich ein grobes Mißverständnis, Ersatzleistung und Stellvertretung im Sinne einer magischen Beseitigung von Schuld und Sühne zu werten. Im Symbol des Gottesknechtes begegnet eine von Gott geschaffene und garantierte Wirklichkeit, die vom Sünder gerade nicht objektiv beansprucht werden kann, sondern – im Eingeständnis der eigenen Schuld und unter unbeschönigter Anerkennung der durch die Sünde geschaffenen Wirklichkeit – nur im ebenso unvertretbaren Akt des Glaubens dankbar entgegengenommen werden kann.

Traditionen, die mit Hilfe von Jes 53 den Tod Jesu deuten, übernimmt Paulus an mehreren Stellen (1 Kor 15, 3; Gal 1, 4; Röm 4, 25)<sup>26</sup>. Doch bleibt Paulus bei diesem Gedanken nicht stehen, sondern spitzt ihn zu – und dies nicht an untergeordneten oder beiläufigen Stellen. Gal 3, 13 ist der christologische und soteriologische Höhepunkt der argumentatio des Galaterbriefes. 2 Kor 5, 21 ist der christologische und soteriologische Höhepunkt der Apologie des 2. Korintherbriefes. Im Corpus Paulinum gibt es überhaupt nur noch eine Stelle, die unter der genannten Rücksicht eine argumentativ vergleichbare Bedeutung hat, das ist Röm 3, 25 f. Die Bedeutung von Gal 3, 13 und 2 Kor 5, 21 kann daher gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Paulus legt offensichtlich Wert auf den Gedanken, daß Christus nicht einfach nur an der Stelle der Sünder (*pro aliis*), sondern für uns *als Sünder, als Verfluchter* (als alter ego) gestorben ist: Er ist „für uns zum Fluch“ geworden (Gal 3, 13), Gott hat ihn „für uns zur Sünde gemacht“ (2 Kor 5, 21). Paulus nimmt das Wort von Dtn 21, 22 f. also auch christologisch ernst. Dabei dürfte ihm die Vorstellung vom Sündopfer geholfen haben, den (deuteronomistischen) Fluchtod mit dem (deuterо-jesajanischen) Heilstod „für uns“ zusammenzudenken. Tatsächlich weist einiges darauf hin, daß Paulus religionsgeschichtlich hier seine Anleihen gemacht hat. In einen ähnlichen Kontext führt übrigens auch Röm 3, 25 f., das auf den Jom Kippur, den Großen Versöhnungstag (und das damit verbundene Sündopfer), hindeutet.

<sup>26</sup> Sachlich wäre hier auch die sog. Kurzform zu nennen, die vom Dahingeben bzw. Sterben „für uns“ spricht (Röm 8, 32; Gal 2, 20 bzw. Röm 5, 6. 8; 14, 15; 1 Kor 8, 11; 2 Kor 5, 15; 1 Thess 5, 10).

Konstitutiv für das *Sündopfer*, wie es in Lev 4, 1–5, 13; 16<sup>27</sup> beschrieben ist, sind Handaufstimmung und Blutapplikation<sup>28</sup>. Der Opfernde legte bzw. stemmte seine Hand auf den Kopf des Opfertieres (Jungstier oder Bock). Die Handaufstimmung diente im Falle des Sündopfers nicht der Übertragung der sündigen Materie (der Sünden), sondern (wahrscheinlich) der Identifizierung des Sünders mit dem in den Tod gehenden Opfertier. Das Opfertier ist nicht Ersatz für den Sünder, vielmehr vollzieht sich im Tod des geschlachteten Tieres symbolisch der Tod des Sünders. Das Blut des zum Alter Ego gewordenen Opfertieres wird dann an den Brandopferaltar, vor den Vorhang vor dem Allerheiligsten oder – am Großen Versöhnungstag – an die Deckplatte (M = *kapporet*; LXX: ἱλαστήριον)<sup>29</sup> der Bundeslade gesprengt. Es „wird eine zeichenhafte Lebenshingabe des Opfernden an das Heiligtum Gottes vollzogen“<sup>30</sup>. Es handelt sich also nicht nur um einen „negative(n) Vorgang einfacher Sündenbeseitigung oder bloßer Buße. Es ist ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch.“<sup>31</sup>

Vor diesem Hintergrund läßt sich vor allem die erste Hälfte von 2 Kor 5, 21 verstehen: „Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat er (= Gott) zur Sünde gemacht.“ Die Sündlosigkeit Christi wird festgehalten: Christus hat nicht gesündigt, war von der Sündenmacht nicht infiziert. Eben diesen Sündlosen hat Gott zur „Sünde“, d. h. – abstractum pro concreto – zum „Sünder“ gemacht. Beides läßt sich nur zusammendenken, wenn das Zum-Sünder-Machen stellvertretend „für uns“ geschehen ist. Dem Kontext nach ist dies im Tod Christi, also am Kreuz geschehen. Paulus deutet den Tod Christi als Tod des Sünders, den Christus für uns stirbt. Christus ist unser Stellvertreter, aber nicht in dem Sinn, daß der Sündlose *als Ersatz* für die Sünder gestorben ist, so daß diese nicht sterben müssen. Stellvertretung zielt hier vielmehr auf *Identifizierung* bzw. auf *Identitätsübernahme*. Das

<sup>27</sup> In Lev 16 werden verschiedene Sühneriten zusammengestellt. Zu unterscheiden sind insbesondere der Bock „für den Herrn“ und der Bock „für Asasel“ (V. 8). Der Bock für Asasel ist der Sündenbock, an dem der Eliminationsritus vollzogen wird (vgl. dazu: B. JANOWSKI–G. WILHELM, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16, 10. 21 f., in: B. JANOWSKI–K. KOCH–G. WILHELM [Hg.], Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament [OBO 129], Freiburg/Schweiz–Göttingen 1993, 109–169). Zum Sündopfer dient allein der Bock für den Herrn.

<sup>28</sup> Ich folge hier der Darstellung von B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, bes. 198–276.

<sup>29</sup> Vgl. Röm 3, 25.

<sup>30</sup> B. JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 28) 360.

<sup>31</sup> H. GESE, Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1983, 85–106, hier 104.



Sterben Christi ist das Sterben des homo peccator, das Sterben des Sünders, unser Sterben, so daß Paulus sagen kann: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben“ (2 Kor 5, 14). Was weiter oben bereits ausgeführt wurde (s. o. 2), wird nun auch religionsgeschichtlich – durch die Vorstellung vom Sündopfer – nachvollziehbar. Am Kreuz wird Christus zum Repräsentanten des Menschen. Am Kreuz tritt zutage, wer der Mensch in Wahrheit ist: der homo peccator, der Sünder, der unter dem Fluch des Gesetzes steht.

Durch den Hintergrund des Sündopfers wird ein Stück weit auch verständlich, daß Paulus diesen negativen Vorgang als Heilsgeschehen deuten kann. Denn auch beim Sündopfer bleibt es nicht beim symbolischen Tod des Sünders, sondern dadurch, daß das Blut des Opfertieres (das nichts anderes als das verwirkte Leben des Sünders darstellt) an den Altar oder vor die Bundeslade gesprengt wird, wird dem Sünder neuer Kontakt zu Gott eröffnet. Diese Blutapplikation wird in 2 Kor 5, 21 nicht weiter aufgegriffen. Die Vorstellung klingt aber an anderen Stellen an, etwa wenn Paulus davon spricht, daß wir „im Blute“ Christi gerechtfertigt sind (Röm 5, 9), oder wenn er Christus als den von Gott gesetzten eschatologischen „Sühneort“ (in Analogie zur *kapporet*) vorstellt (Röm 3, 25).

In 2 Kor 5, 21b wird das am Kreuz stattfindende Heilsgeschehen als *Identitätsaustausch* umschrieben. Weil es Christus, der sündenlose Sohn Gottes ist, der unsere Identität (homo peccator) übernimmt, wird es möglich, daß wir „zur Gerechtigkeit Gottes in ihm“ werden, d. h. wiederum als abstractum pro concreto verstanden, daß wir „in ihm“ (durch ihn) zu „Gerechten Gottes“ werden. Auch hier bleibt zu betonen, daß es Paulus um Identität geht und nicht nur um das mehr oder minder äußere Geschenk göttlicher Gerechtigkeit. Rechtfertigung beinhaltet einen Existenzwechsel. Es geht um eine Veränderung des Soseins, um einen Akt neuer Schöpfung (vgl. 2 Kor 5, 17). Das Kreuz, das uns in drastischer Weise vor Augen stellt, wer wir sind, eröffnet zugleich die Möglichkeit, daß wir in der Annahme unserer Identität und in der glaubenden Identifizierung mit dem für uns zur Sünde und zum Fluch gewordenen Christus seine Identität erhalten, kurz: daß wir ER werden. Wer glaubt, ist mit Christus gekreuzigt (Gal 2, 19). Wer getauft ist, ist mit Christus begraben (Röm 6, 3–6). Paulus kann sogar sagen: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Oder: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus“ (Gal 3, 27 f.), d. h., alle haben die gleiche Identität, sind „alter Christus“. Der Schandpfahl des Kreuzes wird zum Zeichen des Heils. Auch hier wäre es ein Mißverständnis des Symbols, wenn die Identität, die



der Glaubende in Christus findet, als Aufgabe der eigenen Identität verstanden würde. In der Identifizierung mit Christus findet vielmehr der Mensch erst zu sich selbst, wird zu dem eschatologischen Menschen, wie ihn Gott in seinem Heilswerk vorgesehen hat (vgl. 1 Kor 15, 44b–49). Diese letztlich entscheidende eschatologische und soteriologische Identität hindert nicht die uns heute so wichtig erscheinende Individualität, die, soweit sie von der Schöpfung vorgegeben ist, von Paulus festgehalten (vgl. 1 Kor 7; 11, 2–16) bzw., soweit sie durch die Erlösungsordnung bedingt ist, von ihm in der Charismenlehre entfaltet wird (1 Kor 12; Röm 12).

#### 4. Zusammenfassung und Ausblick

Das Kreuz steht im Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Was uns das Verstehen der paulinischen Position erschwert, ist die Gewöhnung an das Kreuz. Denn gerade das Ärgernis und die Torheit, die das Kreuz für Paulus und die antike Welt bedeuten, machen das Kreuz zum diakritischen Zeichen, das letztlich keine Theologie vernachlässigen darf, wenngleich man nicht von jeder Theologie erwarten kann, daß sie die diakritische Funktion so scharf herausstellt, wie es Paulus getan hat. Auf drei Aspekte wurde in den vorausgehenden Ausführungen verwiesen:

1. *Die gnoseologische Funktion:* Das Kreuz ist das Kriterium der Gotteserkenntnis. Gott darf nicht den Bedingungen menschlicher Weisheit unterworfen werden. Gotteserkenntnis ist nie nur ein Akt theoretischer (philosophischer) Erkenntnis. Gotteserkenntnis verlangt Entscheidung, schließt also die Bereitschaft des Gehorsams und des Glaubens ein. Wer Gott erkennen will, muß die eigene Weisheit und überhaupt, was Menschen als Weisheit erscheint, zur Disposition stellen. Nur so läßt sich Gottes Weisheit erkennen, die dem Menschen freilich nie zur menschlichen Weisheit wird, sondern immer Geheimnis bleibt. Das Kreuz wird zum Symbol, das in letzter Konsequenz die Gottesfrage stellt und beantwortet. Am Kreuz zerbrechen alle menschlichen Sinnentwürfe. Am Kreuz wird offenkundig, ob und wie sehr der Mensch bereit ist, seine Unfähigkeit einzugestehen, selbst die Sinnfrage beantworten zu können. Das Kreuz ist das Postulat und zugleich auch das Konzept einer Sinnwelt, die der Mensch selbst nicht begründen kann.

2. *Die anthropologische Funktion:* Der Gekreuzigte, der „für uns“ zum Sünder und Fluchträger geworden ist, enthüllt die *conditio humana*. Am Kreuz kommt zum Vorschein, wer der Mensch wirklich ist: der Sünder, der Gottes Gebot übertritt, und deshalb zu Recht nur gebrochen lebt und dem Tod entgegengeht. Dies zu erkennen und anzuerkennen ist für Paulus nicht das Ergebnis einer allgemeinen theologischen Theorie, sondern die Folge der Konfrontation mit dem Kreuz. Nirgends anders als unter dem

Kreuz wird überhaupt erst deutlich, wie verloren, pervers sich selbst in die Tasche lügend und unwiderruflich todgeweiht der Mensch ist. Dies anzuerkennen ist ein Akt des Gehorsams, der in dieser Radikalität ebenfalls nur unter dem Kreuz zu leisten ist. Damit deutet sich bereits der nächste Punkt an.

3. *Die soteriologische Funktion:* Weil es Christus ist, der mir am Kreuz in meiner Identität als Sünder begegnet, bin ich überhaupt erst fähig, mich selbst in meinem wahren Sosein anzunehmen. Indem ich dies aber tue, werde ich eins mit dem gekreuzigten Christus, der mir im Tode des selbstmächtigen Sünders die Möglichkeit eines Lebens in Freiheit schenkt. Der Schandpfahl des Kreuzes wird zum Zeichen des Heils. Er bleibt allerdings Schandpfahl, und nur indem ich mich zum Fluch bekenne, der auf mir lastet und am Kreuz zum Vorschein kommt, wird mir das Kreuz zum Heil. Das Heil muß in der Paradoxie des Kreuzes, und das heißt, im Gehorsam gegen Gott, durchgehalten werden. Von hier aus könnte man leicht zu weiteren Aspekten und Funktionen des Kreuzes vorstoßen, wie z. B. zur ethischen Bedeutung (vgl. nur Phil 2, 5). Doch können diese Gedanken hier nicht weiter verfolgt werden.

Abschließend sei wenigstens kurz auf ein Ereignis verwiesen, das vor zwei Jahren das Kreuz in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Diskussion gerückt und, ohne es zu wollen, die theologische Problematik einer heutigen Rezeption paulinischer Kreuzestheologie deutlich vor Augen geführt hat. Gemeint ist der sogenannte Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts, der am 16. Mai 1995 ergangen und am 10. August 1995 veröffentlicht worden ist<sup>32</sup>. Die Gegner des Beschlusses haben auf die christlich-abendländischen Grundlagen unserer Gesellschaft verwiesen und das Kreuz als Kultursymbol herausgestellt. Nun könnte man dagegen gerade Paulus ins Feld führen: Für ihn war das Kreuz kein Kultursymbol, sondern die Krisis aller menschlichen Weisheit und damit auch aller menschlichen Kultur. Wenn eine Gesellschaft das Kreuz nicht haben will, definiert sie sich im Sinne des Paulus als „Welt“, die Gott den Gehorsam verweigert. Insofern – so könnte man folgern – übernimmt das aus den Klassenzimmern entfernte Kruzifix gerade die diakritische Funktion des Kreuzes.

Das ist grundsätzlich gewiß richtig, bedarf aber der Differenzierung. Die Welt, in der wir leben, ist nicht einfach die heidnische Welt des Paulus. Auch wenn die heutige Welt säkularisiert ist, baut sie auf Elementen der

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu: H. MAIER (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 162), Freiburg-Basel-Wien 1996.

christlichen Religion auf und kann auf den Sinnhorizont einer „Zivilreligion“ nicht verzichten<sup>33</sup>. Wenn sie diese nicht der Gefahr fortschreitender Minimalisierung und rein subjektiver Reichweite aussetzen will, bedarf es einer subjekt- und letztlich auch gesellschaftsunabhängigen Letztbegründung. Das gilt vor allem für das die Gesellschaft tragende Wertesystem. Die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wertesystems sind das Wissen um das Extra nos eines Sinnentwurfs und das Wissen um die Unverfügbarkeit der Werte. Diese können nicht durch gesellschaftliche, auch nicht durch demokratische Willensbildung festgelegt werden, sondern liegen dem Willensbildungsprozeß voraus. Die Gesellschaft lebt von Werten, die sie sich selbst nicht geben kann. Damit fällt der Kirche eine fundamentale gesellschaftliche Aufgabe zu. Es gilt der säkularisierten Gesellschaft und der von ihr favorisierten Zivilreligion das Extra nos eines tragfähigen Sinnentwurfs und die Unverfügbarkeit des Wertesystems zu bezeugen. Dieser Aufgabe wird die Kirche in dem Maße gerecht, als sie für sich selbst das Extra nos des Heils und die Unbedingtheit der Liebe festhält. Dies kann durch nichts klarer und radikaler zum Ausdruck gebracht werden als durch die Bezeugung des Gekreuzigten. Die Plausibilität für diesen Zusammenhang mag nicht überall und nicht in allen Gesellschaften ungebrochen gegeben sein, ist vor dem Hintergrund der abendländischen Tradition hierzulande aber eigentlich selbstverständlich. So gesehen, ist das Kreuz nicht nur Kultursymbol, schon gar nicht eines unter anderen. Das Kreuz wird zur kritischen Anfrage an die Gesellschaft, wie sie es mit der sogenannten Zivilreligion hält. Benutzt sie diese nur zur eigenen Selbstbestätigung? Dann würde sie die Zivilreligion – gerade in deren Religionsanspruch – nur pervertieren. Oder sieht sie in der Zivilreligion das unabhängige Fundament verantwortlichen Handels? Daß es der Kirche nur teilweise gelingt, diese Funktion des Kreuzes der Gesellschaft zu vermitteln, hat wohl damit zu tun, daß das Kreuz innerkirchlich nicht selten zum Zeichen des Triumphes geworden ist. Nun ist das Kreuz gewiß das Zeichen des Triumphes *Gottes*. Aber gerade als solches kann es nur im Glauben an die Torheit der Verkündigung festgehalten werden. Die Kirche wird daher sehr darauf zu achten haben, daß sie das Kreuz nicht unter der Hand – weder innerkirchlich noch in der Außenrepräsentation – zum Symbol der eigenen menschlichen und kirchlichen Weisheit macht. Nur so kann es auch der säkularisierten Welt vermittelt und bezeugt werden.

---

<sup>33</sup> Dazu und zu den folgenden Ausführungen vgl. E. JÜNGEL, Evangelischer Indikativ. Untergang oder Renaissance der Religion?: EK Nr. 6/1995, 329–332.

## Christi Gegenwart in der Eucharistie im Blickwinkel der französischen Theologie

Die Anerkennung der eucharistischen Realpräsenz gehört zum Kernbestand des christlichen Glaubens. Seit dem Frühchristentum wird sie durch die Liturgie wie durch die Lehre, vor allem die der griechischen Kirchenväter, bezeugt. Auf dem Konzil von Trient hat die Kirche diese Glaubensauffassung schließlich in definitiver Form bestätigt. Von da an spielte sie auch in der Katechese, besonders bei der Vorbereitung der Kinder zur Erstkommunion, eine bedeutende Rolle. Vor allem aber hat das Konzil, insofern es, wenn auch mit gewissem Vorbehalt, die aristotelische Ontologie übernommen hat, die theologische Sprache bestimmt, auch wenn Glaubensinhalt und theologische Erläuterung des Glaubens nicht einfach gleichgesetzt werden können. So erklärt es sich, daß die Theologie bis heute auf die Erläuterungen und Bestimmungen des Thomas von Aquin zurückgreift. Gerade heute aber ist zu fragen, ob man nicht einen neuen Zugang suchen muß. Dafür lassen sich zwei Gründe nennen: Erstens erwies sich die scholastische Ontologie zwar als nützlich, um Schwierigkeiten der damaligen Zeit zu lösen, heute aber stehen wir vor anderen Problemen. Zweitens ist zu bedenken, daß sich der Glaube nicht in einer einzigen Sprache und Vorstellungswelt einfangen läßt. Jede theologische Untersuchung unterliegt Beschränkungen und ist daher relativ und nicht berechtigt, andere Zugänge zu versperren. Daher haben einige französische Theologen oder Exegeten den Versuch einer Erneuerung dieser Lehre unternommen. Nachdem sie sich von manchen philosophischen Begriffen befreit hatten, nahmen sie eine möglichst biblische Perspektive ein und berücksichtigten auch die moderne Weltanschauung. Meine Absicht ist, diesen Versuch in seinen Hauptlinien mitzuteilen. Um diesen Versuch aber besser verstehen und würdigen zu können, ist es nötig, zuerst das traditionelle theologische Modell der Wesensverwandlung (Transsubstantiation) darzustellen und seine Berechtigung zu überprüfen.

### I. Die Realpräsenz aufgrund einer Wesensverwandlung

Es ist hier nicht der Ort, die Theologie der Wesensverwandlung als gesamte darzustellen; vielmehr sollen nur die Gründe erwähnt werden, die zu ihr geführt haben. Die traditionelle Lehre stellt eine unerläßliche Bezugsgröße dar, um einen Vergleich mit den neueren Forschungen zu versuchen und deren Eigenart hervorzuheben.

## A. Die mittelalterliche Problematik

Die Behauptung der Realpräsenz, die in der Patristik als gesichertes Glaubensgut galt, stieß seit dem 9. Jahrhundert auf eine gewichtige Schwierigkeit: Wie ist es möglich, daß Christus zu gleicher Zeit im Himmel und auf unseren Altären anwesend ist, ohne daß man eine Ortsveränderung voraussetzen kann? Wie kann der Auferstandene, der unseren Erdenraum verließ, sich doch in der Eucharistie diesem Raum bzw. einer Gegenwart an vielen Orten unterwerfen? Muß man also doch eine Veränderung annehmen? Diese Schwierigkeit entstammt einer physischen und realistischen Vorstellung der Gegenwart Christi. Nach Paschasius Radbertus in seinem Buch „De corpore et sanguine Domini“ ist Christi Fleisch in der Eucharistie „eindeutig dasselbe wie das, was aus Maria geboren wurde, auf dem Kreuze litt und aus dem Grabe auferstand“<sup>1</sup>. Es ist zu bemerken, daß diese Hypothese eines lokalen Herabsteigens Christi noch lange in den Köpfen zurückblieb. Ihre Spuren lassen sich z. B. in der Lehre Luthers über das Wohnen Christi in den fortbestehenden Gaben von Brot und Wein erahnen; auch in der Widerlegung des Konzils von Trient findet sie sich angedeutet, wenn dieses die Möglichkeit der Gegenwart Christi zur Rechten des Vaters und zugleich sakramentalerweise an anderen Orten anerkennt<sup>2</sup>. Dazu ist auch die Theorie des Herabstiegs zu erwähnen, nach der Christus in jede Hostie physisch, wenn auch auf geheimnisvolle Weise, herabsteigt<sup>3</sup>.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, greift Ratramnus in einem Buch, das denselben Titel trägt wie das des Radbertus, zur Vorstellung eines doppelten Leibes: unsichtbar ist der eine, wahre geschichtliche Leib Christi; der andere, sakramentale Leib dagegen ist in seiner sichtbaren Gestalt *figura*, Symbol des unsichtbaren. Trotzdem aber wird in der Eucharistie eine geistliche Kraft empfangen, ist dieses Sakrament eine geistliche Speise und ein geistliches Getränk<sup>4</sup>. Ratramnus versucht also, die

<sup>1</sup> Vgl. De corpore et sanguine Domini, I, CCCM 16, S. 15.

<sup>2</sup> Tridentinum, Sitzung XIII, cap. 1. Vgl. DH 1636.

<sup>3</sup> Zum Beweis der Hochachtung dieser Ansicht in der Umgebung des Papstes Pius XII. und des Mißverständnisses, das sie bei evangelischen Theologen wie dem berühmten Pastor Boegner auslöste, siehe R. LAURENTIN, Jésus-Christ présent, Paris DDB, 1980, S. 62–65.

<sup>4</sup> Der Streit zwischen Radbert und Ratramnus bezieht sich im Grunde auf den Sinn des Begriffs *veritas*. Für den erstgenannten bedeutet er die Wirklichkeit des Leibes und des Blutes Christi, die Identität seines geschichtlichen und seines sakramentalen Leibes. Für den anderen bedeutet er die empirische Realität, die augenfällig ist; er verwendet dafür den Begriff *figura*, der eine verhüllte Offenbarung der inneren Kraft Gottes durch den äußeren Aspekt des Sakramentes erkennbar macht. Vgl. J. PELIKAN, La tradition chrétienne. III „Croissance de la Théologie médiévale 600–1300“, Paris PUF 1994,



traditionelle Wirkung des Sakraments zu bewahren trotz der Schwierigkeit, die Vorstellung von der Realpräsenz gedanklich zu durchdringen. Diese Lösung ist allerdings ein Vorläufer der radikalen Stellungnahme des Berengar von Tours im elften Jahrhundert. Für ihn sind Brot und Wein nicht der wahre Leib und das wahre Blut, sondern nur ein Zeichen und ein Bild Christi.

Die Gegner dieses bloßen Symbolismus reagierten; aber sie fielen in einen übertriebenen Realismus, als ob Christus im Himmel seinen irdischen Zustand bewahrt hätte und mit diesem in sakramentaler Gestalt gegenwärtig sei. Die Lateransynode von 1059 machte z. B. Berengar zur Auflage, er solle seine Lehre zurücknehmen und anerkennen, daß „nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus sind, und sinnhaft – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen des Priesters berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden“<sup>5</sup>. Nach diesem Glaubensbekenntnis scheint sich die Realpräsenz auf den historischen Leib Christi zu beziehen, während von seiner österlichen Verherrlichung abgesehen werden kann. Einer falschen Lösung entsprach also eine entgegengesetzte, aber ebenfalls falsche Lösung.

Die Problematik läßt sich am Ende dieses Absatzes kurz so zusammenfassen: Sie resultiert aus den drei Zuständen, dem irdischen, dem himmlischen und dem sakramentalen, des Leibes Christi. Um die Wirklichkeit dieses letzteren zu sichern, berief sich die Frühscholastik auf die Identität von sakramentalem und irdischem Leib, stieß damit aber auf andere Schwierigkeiten, die die spätere Scholastik zu überwinden trachtete.

## B. Der Beitrag des Thomas von Aquin

Das persönliche Verdienst des Thomas von Aquin besteht darin, daß es ihm gelang, diese aus einer räumlichen Betrachtung der Realpräsenz entstandene Schwierigkeit unter Heranziehung aristotelischer Kategorien zu überwinden. Die Originalität des heiligen Thomas besteht nicht schon im Gebrauch eines Begriffes (Transsubstantiation), dessen Entwurf sich schon bei den Kirchenvätern findet, die mit dem lateinischen *trans* (wie *transelementare*) oder dem griechischen *meta* (wie *metapoiein*) zusammen-

---

S. 78–85. Für eine Versöhnung zwischen diesen beiden Vorstellungen vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. III q 75 a 1.

<sup>5</sup> Vgl. DH 690. Dieses Bekenntnis steht in Kontinuität zur Lehre des Paschasius Radbertus.

gesetzte Wörter verwendet hatten, sondern in einem philosophischen Verständnis des Begriffes Substanz. Dieses Wort darf auf keinen Fall in einem physischen, sondern nur in einem metaphysischen Sinne verstanden werden. So meint Substanz das Wesen in sich selbst, abgesehen von seinen Erscheinungsformen, oder auch das Wesen als Träger, Grundlage, Substrat dieser Erscheinungsformen.

Die Vorteile dieses Verständnisses in diesem theologischen Kontext sind unbestreitbar. Der Begriff Substanz ist allgemein verwendbar. Er läßt sich in der Tat auf beide Glieder der Wesensverwandlung anwenden, auf Brot und Wein sowie auf Christus. Er drückt die Tiefe und Radikalität dieser Wandlung so treffend aus, daß man im strengen Sinne sagen kann: „Die ganze Substanz des Brotes wird in die ganze Substanz des Leibes Christi und die ganze Substanz des Weines wird in die ganze Substanz des Blutes Christi verwandelt.“<sup>6</sup> Diese Lehre des Thomas von Aquin wurde durch das Konzil von Trient wortwörtlich bestätigt<sup>7</sup>.

Die Unterscheidung zwischen Substanz und Erscheinungsformen oder Natureigenschaften, nach der scholastischen Sprache Akzidentien, erklärt in einem bestimmten Maße die eucharistische Verwandlung, weil sich, philosophisch verstanden, diese beiden Begriffe auf zwei ganz verschiedene Ebenen beziehen. Mit dem Substanzbegriff kann die Vorstellung einer physischen Präsenz Christi mit ihren Folgen insbesondere der einer Ortsveränderung vom Himmel herab auf unsere Altäre, beseitigt werden; denn diese Versetzung gehört zu den Erscheinungsformen, nicht zur Substanz, die ausschließlich von dieser Veränderung betroffen wird<sup>8</sup>.

Die Nützlichkeit der philosophischen Begriffe wird durch die Anwendung auf die verschiedenen „Zustände“ Christi bestätigt. Als sich Christus im Abendmahl den zwölf Aposteln gegeben hat, hat er sich da als leidensfähig oder als leidensunfähig gegeben? Als leidensfähig, antwortet Thomas von Aquin, obwohl die sakramentale Weise seiner Hingabe nicht durch den konkreten Zustand Christi bedingt ist, denn sie gehört zu seinen Erscheinungsformen<sup>9</sup>.

Schließlich kann die Verwandlung, wenn sie durch ontologische Kategorien bestimmt wird, unabhängig vom konkreten Zustand Christi gedacht werden. Es bleibt ohne Wirkung, ob Christus in irdischem oder himmlischem Zustand gedacht wird, weil die Verwandlung nur hinsicht-

---

<sup>6</sup> S. Th. III q 75 a 4 Resp.

<sup>7</sup> Vgl. DH 1642; Trid. Sitzung XIII cap. 4.

<sup>8</sup> Vgl. S. Th. III q 76 a 5.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., III q 81 a 3.

lich der Substanz verstanden werden soll, und also die Erscheinungsformen keine wesentliche Rolle spielen.

Auch wenn es Thomas von Aquin gelungen ist, die Schwierigkeiten, die sich dem Denken seiner Zeit stellten, zu überwinden, blieb er sich doch bewußt, daß die ontologische Reflexion das Geheimnis nicht durchdringen kann. Folgt aus ihr aber wenigstens ein besseres Verständnis des Geheimnisses und ein Fortschritt für die theologische Forschung? In gewisser Weise ja; denn so läßt sich der Unterschied der eucharistischen Wandlung von anderen Weisen der Wandlung genauer bestimmen.

Die Wesensverwandlung unterscheidet sich zuerst von den Veränderungen in der Natur. Bei diesen verändern sich die Erscheinungsformen, die bei der Eucharistie ja unverändert bleiben, auch wenn die Substanz völlig und so tief umgestaltet wird, daß man sagen darf und soll: Dies ist nur äußerlich Brot und Wein, nicht mehr wesentlich und wahrhaftig.

Die Wesensverwandlung weist eine Ähnlichkeit mit der Schöpfung auf. Denn der Leib Christi ist ebensowenig potentiell im Brot enthalten wie das Wesen im Nichts. Zwischen beiden Formen der Wandlung besteht jedoch der Unterschied, daß die Schöpfung aus dem Nichts entsteht, die Eucharistie aber aus Brot und Wein, d. h. aus vorgegebenen Elementen. Die eucharistische Verwandlung ist also ganz *sui generis*, weder auf die Schöpfung noch auf Naturveränderungen reduzierbar<sup>10</sup>. Dies gezeigt zu haben, ist sicher ein Verdienst der scholastischen Theologie.

## B. Grenzen und Nachteile einer solchen Lösung

Das Geheimnis des Sakraments immer vorausgesetzt, enthält die scholastische Lösung doch manche Schwierigkeiten, die für die gläubige Vernunft nicht akzeptabel sind, obwohl sie gewöhnlich verschwiegen werden. Zum Beispiel bleibt die Möglichkeit der Fortdauer der von ihrer Substanz entblößten Erscheinungsform immer problematisch. Das Scheitern aller Erklärungsversuche zu diesem Punkt führt zu zwei Haltungen, die beide ein Nachgeben der Vernunft bedeuten: einerseits die Berufung auf die Allmacht Gottes<sup>11</sup>, andererseits die künstliche Vertauschung eines Akzidens mit der Substanz: die Quantität wird an die Stelle der Substanz gesetzt, trotz ihres ontologischen Unterschieds<sup>12</sup>.

In christologischer Hinsicht läßt sich dieses Scheitern auch am Begriff der *concomitantia* (Mitgegebenheit, Begleiterscheinung) zeigen, der einen Ausweg aus der Schwierigkeit bringen sollte. Die Vorstellung der

<sup>10</sup> Vgl. ebd., III q 75 a 8.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., III q 77 a 1.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., III q 77 a 2.

Gegenwart *per concomitantiam* ist eine logische Folge zweier verschiedener Voraussetzungen, einer exegetischen und einer christologischen: Eine wortwörtliche Auslegung der Wandlungsworte würde eine vollständige Gegenwart Christi unter den beiden Zeichen des Brotes und des Weines gefährden. Dazu stellt sich die Frage: Wenn Christus auch in seinem himmlischen Zustand von seiner körperlichen Dimension untrennbar ist, wie kann diese durch eine ausschließliche Wesensverwandlung gesichert bleiben? Christus kann sich doch nicht ohne seine Dimensionen gegenwärtigen, auch wenn das nicht in der diesen Dimensionen eigentümlichen Weise geschieht<sup>13</sup>. Deshalb hat man diesen Ausweg gesucht; aber die Schwierigkeit ist nur scheinbar gelöst.

Noch eine letzte Frage: Ist die Wesensverwandlung, die sich von der Schöpfung und der Naturveränderung unterscheidet, ganz einzigartig in der Heilsgeschichte? Auch die Bekehrung ist eine *conversio*. Haben diese zwei gewiß verschiedenen *conversiones* eine Beziehung zueinander?

Die verschiedenen Schwierigkeiten scheinen aus einer Grundfrage, die vielleicht lange unbewußt blieb, zu entspringen: Auf welchen Zustand Christi soll die eucharistische Gegenwart bezogen werden, auf den irdischen oder den himmlischen? Die Antwort ist nicht nur für die Realpräsenz wichtig, sondern auch für das Verständnis der Eucharistie als Opfer. Die scholastische Theologie versuchte mit ihrem ontologischen Erklärungsversuch eine Entscheidung zu umgehen und das Geheimnis der Eucharistie unangetastet zu lassen. Wäre es aber nicht möglich, einen anderen Weg zu eröffnen, der die angesprochenen Schwierigkeiten vermeidet, der der Schrift näher bleibt und der der heutigen Kultur vielleicht zugänglicher ist? Ein solcher Versuch wurde von einigen französischen Theologen unternommen. Nachdem die Theologie auf den bei den Kirchenvätern gebräuchlichen anthropologischen Diskurs im Mittelalter wegen der erwähnten Schwierigkeiten zugunsten von metaphysischen Kategorien verzichtet hat, neigt sie nun dazu, noch einmal an den anthropologischen Diskurs der Kirchenväter anzuknüpfen, aber mit einer neuen Komponente: sie läßt sich tief und bis zum Grund vom auferstandenen Christus her erleuchten.

## II. Die Realpräsenz im Licht des auferstandenen Christus

In neuerer Zeit wurde sich die Theologie der Unzulänglichkeit einer rein ontologisch bestimmten Wesensverwandlung klarer bewußt, vor allem weil diese die fortdauernde Gabe Christi und seine Beziehungen zu den Menschen unausgedrückt läßt. Deshalb wurden neue Begriffe nach dem

<sup>13</sup> Vgl. ebd., III q 76 a 4; vgl. DH 1640–1641; Tridentinum, Sitzung XIII, cap. 1.

Muster der Transsubstantiation eingeführt, wie Transsignifikation und Transfinalisation, d. h. die eucharistischen Gaben erhalten, wie man jetzt meint, eine übernatürliche Bedeutung oder einen übernatürlichen Zweck; sie machen also Veränderungen durch, die gleichsam auf die Wesensverwandlung aufgepfropft werden. Nicht um diese Versuche geht es hier, sondern um eine andere, vielleicht tiefergehende Erneuerung, die die Eucharistie in das Licht der Auferstehung Christi stellt.

Drei Theologen oder Exegeten können hier genannt werden, die seit einem Vierteljahrhundert die Überlegungen über die Eucharistie zu erneuern suchten. Fast parallel erschienen die Werke von G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (1972)<sup>14</sup> und von Fr.-X. Durrwell, *L'eucharistie présence du Christ* (1971)<sup>15</sup>, das inzwischen auch in einer überarbeiteten, erweiterten Form vorliegt: *L'Eucharistie sacrement pascal*<sup>16</sup>. Dieses Buch ist auch zum Teil ins Deutsche übersetzt worden<sup>17</sup>. Vor kurzem und in dieselbe Richtung hat P. Grelot in der Festschrift für Fr.-X. Durrwell *La Pâque du Christ Mystère de Salut*<sup>18</sup>, einen Beitrag veröffentlicht unter dem Titel: „Le repas seigneurial.“ Während G. Martelet sich durch die Überlegungen von Teilhard de Chardin beeinflussen ließ, ist die Untersuchung Fr.-X. Durrwells ganz an der biblischen Theologie orientiert. Diese verschiedenen Zugänge führen jedoch zu ähnlichen Ergebnissen; sie sollen im Verlauf dieses Vortrages skizziert werden.

#### A. Die Eschatologie als theologischer Ort der Eucharistie

Im Gegensatz zur hochscholastischen Theologie, die die Realpräsenz auf der Identität des historischen und des sakramentalen Leibes Christi gründet, wählen sich diese Theologen einen anderen Ausgangspunkt, um die Realpräsenz zu erläutern, und zwar den Auferstandenen als eschatologischen Konvergenzpunkt der ganzen Schöpfung; denn das Herrenmahl hängt von der Auferstehung ab. Ohne sie gibt es keine echte Eucharistie; die Gabe des Herrn wäre nur ein Traum. Es ist verständlich, daß gerade die beiden genannten Theologen von dieser Voraussetzung ausgehen; denn der eine ist ganz von Teilhard de Chardin geprägt und der andere hat sein Leben der Auferstehungstheologie gewidmet.

Tatsächlich verleiht sich nach Teilhard de Chardin der Auferstandene die ganze Schöpfung in ihrer Fortentwicklung ein, und diese sucht

---

<sup>14</sup> Paris, Desclée, 1972.

<sup>15</sup> Paris, Editions ouvrières, 1971.

<sup>16</sup> Paris, Cerf, 1980.

<sup>17</sup> Paris, TGA, 1981.

<sup>18</sup> Paris, Cerf, 1982.



ihrerseits eine gemeinsame Heimat für ihr Denken und ihre Liebe. Kurz gesagt: hier verlangt eine Sphäre nach ihrem Mittelpunkt; dort wartet ein Mittelpunkt auf seine Sphäre. Die Vereinigung von beiden bildet der auferstandene Christus. Ihm ist alles unterworfen, und er faßt alles in sich zusammen. Die Welt, aus der der Leib des Menschen gebildet ist, ist dazu berufen, der Leib des verherrlichten Christus zu werden. Aus dem Blickwinkel der Evolution kann man auch sagen, daß diese Christus rettet, indem sie ihn ermöglicht, und andererseits, daß Christus die Evolution rettet, indem er als Ziel sie an sich zieht<sup>19</sup>.

„In der Eucharistie geschieht zwei Elementen dieser Welt, nämlich Brot und Wein, nichts anderes als was der ganzen Welt und dem Menschen selbst geschehen soll, wenn man sie im Lichte der Auferstehung betrachtet“, schreibt G. Martelet. Was die ganze Welt zu werden berufen ist, nämlich der Leib Christi, ist uns also schon im voraus in den sakramentalen Zeichen gegeben. Oder, umgekehrt, das Eucharistiegeheimnis setzt sich nach T. de Chardin endlos fort in eine wirkliche universale Wesensverwandlung, wo die Wandlungsworte nicht nur auf Brot und Wein, sondern auf die Weltkonvergenz zu beziehen sind<sup>20</sup>.

Der Einklang zwischen einer evolutiven Auffassung der Welt und einer bibeltheologischen Erklärung läßt sich leicht begreifen. Denn der durch die Macht des Geistes erfüllte Christus steht auf dem Gipfel und im Innern der Welt, um seine Herrschaft auszuüben. Er ist der allumfassende Anziehungspol; denn auf ihn hin wird alles geschaffen. Dieser theologische Grundsatz ist für die Erläuterung der Eucharistie entscheidend. Denn ihre Verwandlung erscheint als das Muster eines kosmischen Reditus zu seinem Prinzip bis zur vollständigen Identifikation. Diese Theologie stimmt mit Thomas von Aquin überein, indem sie eine Ortsversetzung des Auferstandenen vom Himmel herab verneint. Aber sie widerspricht der Frühscholastik und kehrt die von dieser angenommenen Bewegung geradezu um: es ist jetzt ausgeschlossen, daß Christus in den erschaffenen Bereich herabsteigt, weil die Schöpfung durch eine Umwandlungsbewegung zu ihrem eschatologischen Gipfel hinaufgeführt wird. Die Konsequenz ist, daß die Vorstellung einer Ortsveränderung von einem lokalen in einen metaphysischen Sinn überführt wird, um eine geheime, innerliche Gegenwartsweise, die weniger Christus in der Welt als die Welt in Christus bedeutet, durch die Eucharistie zu vermitteln; denn sie ist der Typus der Auferstehungsvollendung.

---

<sup>19</sup> Vgl. G. MARTELET, op. cit., 192.

<sup>20</sup> Ebd., 193.

In diesem Zusammenhang soll ein möglicher Einwand widerlegt werden. Besteht nicht die Gefahr, die Realpräsenz in eine Allgegenwart Christi zu verdünnen? Darauf kann man antworten, daß die Eucharistie nicht in den Kosmos eingeschlossen wird, eben weil sie ihm vorangeht und ihn in ihrer exemplarischen Beziehung zu Christus mit sich fortzieht. Dank diesem außerordentlichen Verhältnis zum Auferstandenen wird die Eucharistie zur Vorwegnahme der Vollendung aller Geschöpfe in Christus, in dem das *pleroma* wohnt<sup>21</sup>.

Man wird bemerken, daß dieser theologische Versuch ebenso viel, wenn nicht sogar mehr Rücksicht auf das Geheimnis nimmt als die klassische Erläuterung der Wesensverwandlung; denn er wagt ein bestimmtes Verständnis des Sakraments nur von der höchsten Stufe oder vom letzten Urgrund des Geheimnisses her, nämlich vom auferstandenen Christus, in dem sich der Schlüssel zum Begreifen der Realpräsenz nach dem Prinzip der *analogia fidei* befindet. Die Hauptfrage, wie sie z. B. Fr.-X. Durrwell versteht und erklärt, ist im wesentlichen eine hermeneutische und methodologische Frage. Zwei verschiedene Wege eröffnen sich, um an das Geheimnis der Eucharistie heranzugehen. Der eine geht von den äußerlichen Dingen wie Brot und Wein oder der Gemeinschaft oder dem Sinnbild der Opfergabe aus; der andere versucht, dieses Geheimnis von innen heraus zu erklären, d. h. von den letzten Dingen her; denn das Geheimnis des österlichen Christus, dessen Sakrament die Eucharistie, gibt auch Antwort auf die Fragen nach dem Verständnis der Eucharistie. Die Folge ist, daß der Ausgangspunkt für eine Theologie der Eucharistie in diesem Geheimnis zu suchen ist. Bildlich gesagt: Der Schlüssel steckt im Hause; die Türe läßt sich von innen her aufmachen<sup>22</sup>. Mit einer solchen Voraussetzung wird der Diskurs zutiefst verändert; denn die Umwandlung wird nicht mehr mit Hilfe ontologischer Kategorien, sondern als eschatologische Vollendung der irdischen Wirklichkeiten in Christus ausgedrückt.

## B. Die Analogie der Bekehrung (*conversio*)

Thomas von Aquin hat die eucharistische Wandlung als etwas Einzigartiges dargestellt. Es ist jedoch auch eine andere Sicht möglich. Der These der Einzigartigkeit kann man die These der Ähnlichkeit und der Zusammengehörigkeit des Sakraments mit seinem übernatürlichen Zweck, nämlich der Entwicklung des kirchlichen Leibes Christi, gegenüberstellen. Deshalb wird hier die *conversio* in einem doppelten Sinn gebraucht: als

<sup>21</sup> Vgl. Kol 1, 16.

<sup>22</sup> Vgl. DURRWELL, L'Eucharistie sacrement pascal, 29.

eucharistische Umwandlung und als persönliche Bekehrung. Um die Parallelität der beiden Verwendungsmöglichkeiten auszudrücken, wird man sich nicht auf die Ontologie, sondern auf den analogen Sinn von Begriffen wie Übertreffung, Vollendung, Erhöhung der Schöpfung berufen. Darunter ist zu verstehen, daß Brot und Wein ihren letzten Grund in Christus, in den sie verändert werden, finden, aber ohne ihr eigenes Wesen zu verlieren, sondern indem sie es durch ihre Vereinigung im Leib Christi vollenden.

So werden die sakramentalen Zeichen nicht mehr als von ihrem eigenen Wesen entblößt verstanden, sondern sie werden erhöht auf ihren endgültigen Zustand hin. Sie hören nicht auf, Wein und Brot zu sein, aber sie werden zum wahrhaftigen Brot und Wein, wie es im Johannesevangelium heißt, d. h. sie werden identisch mit Christus, der sich als wahre Nahrung gibt.

Führt diese Erklärung zu einer Aufweichung des Glaubens? Keineswegs, sie entspricht zutiefst der leider vergessenen Lehre des Augustinus, der gerne die zwei Körper, den sakramentalen und den kirchlichen, in einer gegenseitigen Beziehung zusammenband. Im Vergleich zur personalen Gegenwart des Auferstandenen bei seinen Erscheinungen bleibt die Begegnung mit ihm in der Eucharistie ganz innerlich. Wie G. Martelet bemerkt, bleibt Christus ohne eigenes Gesicht; sein Gesicht wird den normalen Dingen entliehen, die die verklärenden Wirkungen seiner Auferstehung vorwegnehmen<sup>23</sup>.

Der Vergleich der eucharistischen Wandlung mit der Bekehrung der Gläubigen kann noch vertieft und präzisiert werden. Die Eingliederung des Gläubigen in den Leib Christi hat nicht zur Folge, ihn seiner Personalität zu berauben; denn die Natur wird durch die Gnade nicht zerstört, sondern veredelt. Warum sollte es also nötig sein, daß die Realpräsenz die Tilgung des Brotes und des Weines bewirke<sup>24</sup>?

<sup>23</sup> Vgl. MARTELET, op. cit., 197.

<sup>24</sup> FR.-X. DURRWELL findet bei Faustus von Riez den Entwurf eines solchen Verständnisses: „Befrage du dich selbst, du, den Christus schon erneuert hat... Warum sollte es dir unerhört und unmöglich erscheinen, daß irdische und sterbliche Elemente in die Substanz Christi umgewandelt werden... Äußerlich hast du nichts dazubekommen, innerlich bist du ganz tief verändert... Man darf nicht zweifeln, daß Brot und Wein, auf Befehl des Allmächtigen, zum Wesen des Leibes Christi sich verändern, wenn man sieht, daß der Mensch selbst durch die Barmherzigkeit Gottes zum Leib Christi wird“ (De Paschate PL 1053–1057). Auf einen wichtigen Unterschied zwischen Kirche und Eucharistie soll jedoch hingewiesen werden: Über die eucharistischen Elemente wirkt das Wort mit gebieterischer Kraft. Im Gegensatz dazu „läßt Christus die Kirche ein und zieht sie an sich; er unterwirft sich die Kirche, indem er sie sich selbst zu besitzen ermöglicht“ (op. cit., 146).

Auf jeden Fall muß eine Umwandlung vorausgesetzt werden, aber durch Anziehung zur Vollendung und zur Fülle Christi als Omegapunkt der Weltgeschichte. Wenn die eucharistische Verwandlung in die Gesamtheit der Erlösungsgeschichte gestellt wird, erscheint sie nicht mehr als ein völlig singuläres Ereignis, sondern als eine mit anderen in die Heilssymphonie einstimmende Komponente der christlichen Landschaft.

### C. Die Christozentrik dieser neuen Interpretation

Eine Theologie der Wesensverwandlung bezieht sich notwendigerweise auf die Allmacht des Schöpfers. Denn er allein verfügt über die Macht, seine Schöpfung in ihrer ontologischen Struktur zu verändern. Obwohl sie verschieden sind, sind Schöpfung und eucharistische Wandlung von derselben Kausalität abhängig. Thomas von Aquin gesteht sogar zu, daß es wegen ihrer Singularität schwieriger sei, die eucharistische Verwandlung zu denken als die Schöpfung<sup>25</sup>. Die Unmöglichkeit, die Fortdauer der Erscheinungsformen zu erklären, wenn die unveränderliche Substanz Christi die Stelle der Substanz der sakramentalen Gestalten einnimmt und diese vertritt, läßt nur eine einzige Lösung zu: die Allmacht Gottes.

Welche Rolle spielt aber Christus in einer solchen Umwandlungstheologie? Welche Rolle wird ihm zuerkannt? Offenbar wird von ihm bei Thomas eher zufällig gesprochen, z. B. in bezug auf die Wandlungsworte; oder es wird ihm im allgemeinen Vollmacht über die innere Wirksamkeit der Sakramente zuerkannt<sup>26</sup>. Er ist auf jeden Fall unbestreitbar der *terminus ad quem* der Wesensverwandlung.

Eine Theologie, die sich von der österlichen Vollendung her denkt, wird unvermeidlicherweise gezwungen, die Rolle der Menschheit Christi aufzuwerten. Sie ist auf entschlossene Weise christozentrisch. Christus ist zugleich die Ursache und der Entzweck der Verwandlung, dank der dynamischen Funktion des Geistes. Der Geist spielt ja doch in der Tat dieselbe Rolle von der Menschwerdung an bis zur Auferstehung, die ihre Wirkung rückwärts auf die Schöpfung hin entfaltet.

Der Einsatz beim verherrlichten Christus hat keineswegs zur Folge, ihn sozusagen aus der Welt herauszunehmen; denn durch seine Menschwerdung ist er mit ihr unwiderruflich verbunden. Ja, dieses Band wird durch seine Verherrlichung noch gestärkt. Von dieser transzendenten Höhe aus ist er allem Wirklichen gegenwärtig geworden, um es an sich zu ziehen. Darum ist die Eucharistie nach apostolischem Zeugnis Zeichen und

<sup>25</sup> Vgl. S. Th. III q 75 a 8 ad 3.

<sup>26</sup> Die Wirkung des Sakraments wird *in persona Christi* erreicht; vgl. S. Th. III q 78 a 1 Resp.



„ständige Gestalt“<sup>27</sup> der Erscheinungen des Auferstandenen. Wein und Brot inmitten der Kirche sind die Spuren dieser Wirklichkeit. In dieser Hinsicht fordert die Eucharistie nicht nur ein ständiges Wirken Gottes, sondern sie bringt die Schöpfung bis zu ihrer letzten Vollendung. Die Beziehung hat sich von der Wirkursache auf das letzte Ziel verlagert: sie ist christozentrisch geworden.

Indem die Theologie Christus als Omegapunkt, als Grund und Maßstab begreift, befreit sie sich von manchen früheren Schwierigkeiten. Die Theorie der Konkomitanz zum Beispiel wird gegenstandslos. Weil die christologisch-eschatologische Erklärung ähnlich wie die Bibel den Leib und das Blut Christi in einem metonymischen, d. h. in einem anthropologischen und nicht nur in einem biologischen Sinne versteht, stellt sie sich außerhalb der wortwörtlichen Auslegung des Thomas von Aquin. Im selben Sinne schreibt auch der Exeget P. Grelot: „Die Trennung beider Elemente darf nicht als ein Zeichen des Todes erklärt werden (im Gegensatz zu der Auffassung des heiligen Thomas und zur klassischen Theologie). Essen und trinken gehören zusammen; sie bedeuten die Ganzheit des Mahles; ebenso erinnern Wein und Brot an die Ganzheit des letzten Mahles Jesu. Leib und Brot sind gleichfalls verbunden, um die Ganzheit der Person anzudeuten: sie lassen sich nicht trennen in Christus, dem Auferstandenen, der über die Schwelle des Todes zur Herrlichkeit getreten ist.“<sup>28</sup>

Demzufolge wird es nur nötig, sich auf die Konkomitanzlehre zu berufen, wenn die Realpräsenz von den beiden sakramentalen Zeichen aus bedacht wird, nicht aber, wenn sie vom verherrlichten Christus aus betrachtet wird, der alles in seiner untrennbaren Einheit zusammenfaßt. Der Zweck der Konkomitanzlehre ist es, die Einheit Christi zu gewährleisten; diese Sorge wird aber überflüssig, wenn die sakramentalen Zeichen in der vorgegebenen Einheit Christi gründen. Unter dieser Bedingung bewährt sich die Eucharistie als eine großartige Synthese der Gegensätze: hinsichtlich der Zeichen ist sie ein Hinweis auf die geschichtliche Gestalt des Kreuzes, hinsichtlich des gemeinten Geheimnisses öffnet sie sich auf ihre himmlische Dimension hin, d. h. auf Christus in seiner vom Vater ewig angenommenen Aufgabe.

Eine Auferstehungstheologie, die vom neuen, geistigen Adam (1 Kor 15, 45) ausgeht, braucht zum Verständnis der Eucharistie nicht mehr die scholastischen Begriffe, insbesondere nicht die Vorstellung von der Substanz unabhängiger Erscheinungsformen. Es genügt ihr, die Verklä-

---

<sup>27</sup> DURRWELL, op. cit., 48.

<sup>28</sup> Vgl. La Pâque du Christ Mystère de Salut, 218.



rung und unüberbietbare Erhöhung Christi zu erkennen, die ihn mit der Macht ausstattet, durch die Eingliederung der Schöpfung in seine Fülle allgegenwärtig zu sein. Christus ist durch diese Vergeistigung freilich nicht als Weltseele anzusprechen, für den der Kosmos einen Ersatzleib bilden würde. Vielmehr stellt sich die Eucharistie als Zeichen einer persönlichen Gegenwart dar; denn sie ist Ort der Gemeinschaft mit Christus, der sich gibt, um verzehrt zu werden als wirkliches Brot und wirkliches Getränk; „wirklich“ heißt hier die endgültige eschatologische Realität, die mit dem Auferstandenen identisch ist.

### III. Vom Wesen zur Eschatologie

#### A. Die Grundbegriffe zweier theologischer Modelle

Während die thomistische Theologie sich bemüht, die Möglichkeit der Realpräsenz in ontologischer Hinsicht zu erläutern, fragt eine österliche Theologie nach ihrem Sinn im Licht eines weitergehenden Geheimnisses, nämlich der Eschatologie. Demzufolge unterscheiden sich diese beiden Modelle aufgrund ihrer vorherrschenden Beziehung zu zwei verschiedenen Denkkategorien: dem Wesen einerseits, dem Ende der Zeit andererseits.

Als Kategorie des Wesens hat die Substanz, wie wir schon bemerkt haben, den Vorteil, sich den beiden Gliedern der Verwandlung, also zum einen Brot und Wein, zum anderen Leib und Blut, anzupassen. Diesen Vorteil, der zumindest auf der Sprachebene leicht zu erkennen ist, gibt es in der Kategorie der Zeit nicht; denn es gibt keinen einfachen Begriff, um die Zeit in ihrem Verlauf und an ihrem Ende auszudrücken. Das Ende der Zeit entzieht sich den Möglichkeiten der Vernunft; denn es ist nur möglich, dieses Ende negativ zu denken, dem Lauf der Zeit entgegengesetzt.

Diese beiden Vorstellungsmöglichkeiten der Theologie schließen einander nicht aus. So werden etwa auch bei Thomas von Aquin die Bedeutung und die Tragweite der Auferstehung betont, wobei die alttestamentliche Vorstellung des Osterlammes zugrunde gelegt wird. Als Vorbild der Passion Christi überragt das Paschalamm nach Thomas alle früheren Opfergaben<sup>29</sup>. Aber trotz dieser österlichen Vorstellung des eucharistischen Opfers versucht Thomas nicht, seine ontologische Erklärung mit dieser eschatologischen Anschauung in Einklang zu bringen. Die Grundelemente sind vorhanden; aber sie bleiben gleichsam nebeneinander stehen.

<sup>29</sup> Vgl. S. Th. III q 73 a 6 resp.

Es ist auch auszuschließen, daß die Eschatologie die Kategorie der Zeit beseitigt; denn die Beziehung des Brotes und Weines zum Leib und Blut Christi bleibt uns in unserer Pilgerzeit verhüllt. Die Aporie in bezug auf die Fortdauer der Erscheinungsformen ohne die Unterlage der Substanz, wie sie die thomistische Theologie auffaßt, erscheint wieder, aber auf eine andere Weise, nämlich als Spannung, wenn nicht als Widerspruch zwischen den in der Zeit eingeschriebenen Zeichen und der geheimen, eschatologischen Realität, die sie bedeuten. Diese Spannung kann am besten aufgelöst werden in einer Erhöhung der fühlbaren Dinge (Brot und Wein) bis zur Größe eines Sinnbilds, das „die Ränder der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit zusammenbindet und die Kirche an ihre Entfernung von Christus und an ihre Nähe zu ihm erinnert“<sup>30</sup>. Das Sakrament der Eucharistie kommt nicht über die wesenhafte Ungleichheit zwischen Zeichen und Bedeutung hinweg. Es sei auch darauf hingewiesen, daß die Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen sich in einer zeichenhaft-sakramentalen Weise kundtut, die mit dem Andenken an die Passion identisch ist. Die eschatologische Herrlichkeit und das Opfergabezeichen bilden also zwei gegensätzliche Pole, zwischen denen die Kirche lebt.

Der wichtigste Vorteil eines österlichen Zugangs läßt sich in zwei Bereichen festhalten. Erstens vermeidet er es wegen seines Ausgangspunktes, Realpräsenz und eucharistischen Opfergedanken getrennt voneinander zu behandeln, wie dies auf dem Konzil von Trient geschah. Auch wenn auf dem Konzil diese Trennung zufällig erfolgte<sup>31</sup>, hat sie doch die spätere Theologie beeinflusst. Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit einer echten Meßopfergabe, die von der nachtridentinischen Theologie gestellt und schlecht gelöst wurde, weil man diese Wirklichkeit bei den sakramentalen Zeichen zu finden suchte, findet in der österlichen Perspektive eine einleuchtende Erklärung: Die geschichtliche Hingabe Christi, als solche unwiederholbar, vollendet sich nur in der eschatologischen Hingabe des ewigen Priesters. Diese am Kreuz vollzogene Hingabe wird im Himmel verewigt, indem sie unvergänglicher Weise vom Vater empfangen wird. Durch das Meßopfer nimmt die Kirche an dieser Opfergabe teil, so daß, wenn von Erneuerung gesprochen werden soll, damit nur die Seite der Kirche, auf keinen Fall die Seite Christi beschrieben werden kann. Realpräsenz und Opfergabe sind untrennbar; denn die Eucharistie „ist Opfergabe ebenso wie Realpräsenz, gerade weil sie Realpräsenz ist“, und umgekehrt, ist sie „Realpräsenz, weil sie das Sakrament der Opfergabe

<sup>30</sup> DURRWELL, op. cit., 48.

<sup>31</sup> Zwischen der 13. Sitzung (1551), die die Realpräsenz, und der 22., die den Opfergedanken behandelt, sind 11 Jahre vergangen.

ist“<sup>32</sup>. Zweitens ermöglicht diese österliche Theologie einen besseren Einklang zwischen der Eucharistie und dem kirchlichen Leib Christi. Eschatologisch betrachtet, verbindet Eucharistie und Kirche eine unbestreitbare Ähnlichkeit; denn beide beziehen sich auf den Leib Christi als ihre geschichtliche Vorwegnahme und ihr prophetisches Zeichen. Ontologisch gesehen, bleibt aber notwendigerweise ein Unterschied bestehen; denn die Kirche besteht aus Personen, deren Unterschiedenheit durch die Gnade nicht aufgelöst wird; die Eucharistie ist im Gegensatz dazu aus irdischen Elementen gebildet, die durch ihre Umwandlung in Christus in eine Person integriert werden. So bekommt der Empfang der Eucharistie einen ganz persönlichen Sinn; in ihr entsteht durch das „Ich“ Christi das „Wir“ der Kirche.

## B. Die letzte Voraussetzung einer Theologie der Eucharistie

Die Theologie der Eucharistie erweist sich letztlich als zutiefst bedingt durch eine gewisse Vorstellung des verherrlichten Leibes Christi. Wenn man zu verstehen versucht, warum es so schwierig und gewagt ist, die Eucharistie richtig zu denken, dann soll man wirklich bis auf den Grund der Schwierigkeit zurückgehen, d. h. bis zu einer bestimmten Vorstellung des Zustands des Auferstandenen. Als Indiz wird man sich an die Schwierigkeit erinnern, auf die die Frühscholastik stieß und die sie mit ihrer Hypothese eines Herabsteigens Christi vom Himmel auf unsere Altäre zu lösen versuchte. Mit dieser Vorstellung sollte die Körperlichkeit und besonders die Integrität des Leibes gewahrt werden. Darum bleibt hier der Leib Christi trotz seiner Auferstehung und Verherrlichung den Naturgesetzen unterworfen. Auch Thomas von Aquin wurde durch diese Vorstellung beeinflusst; deshalb hat er den Leib Christi weiterhin als den Naturgesetzen, besonders dem Gesetz der räumlichen Ausdehnung, unterstellt betrachtet<sup>33</sup>. Die Vorstellung ist ein Erbe des Augustinus.

Wahrscheinlich wegen seines wortwörtlichen Verständnisses der neutestamentlichen Bilder, wie etwa der Himmelfahrt Christi<sup>34</sup>, und auch wegen seines Antiplatonismus hat Augustinus den verherrlichten Leib Christi als den Naturgesetzen, insbesondere den räumlichen Bedingungen

---

<sup>32</sup> DURRWELL, op. cit., 52.

<sup>33</sup> Thomas stellt zur Identität zwischen dem irdischen und dem verherrlichten Leib Christi fest: „Es ist klar, daß Fleisch, Knochen, Blut und die anderen derartigen Elemente der Natur des menschlichen Leibes angehören. Deshalb bleiben sie im Leib des auferstandenen Christus“ (III q 54 a 3 Resp; a 2 ad 2<sup>um</sup>). Die bleibende Wirklichkeit wird auch mit den Eigenschaften des verherrlichten Leibes zusammengebracht (vgl. q 54 a 2; Suppl q 83 a 2).

<sup>34</sup> Vgl. S. Th. III q 57 a 2.

unterworfen betrachtet, auf die Gefahr hin, hier die zwei Zustände des Leibes, den irdischen und den himmlischen, zu vermischen. Augustinus stellt sich die Auferstehung der Toten als eine Wiederherstellung des irdischen Leibes vor, abgesehen von seinen früheren Schwächen und seiner Verderblichkeit. Er behauptet, daß der Leibstoff, auch wenn dieser zerstreut ist, sich noch einmal mit der Seele vereinen wird, aber mit einer neuen Einteilung seiner Moleküle. Die Auferstehung wird als ein Kunstwerk eines so außerordentlichen Künstlers wie Gott verstanden<sup>35</sup>. Wenn Augustinus von einem geistigen Leib spricht, ist diese Aussage in einem bestimmten Sinne zu verstehen, nämlich von einem Leib, der seiner Seele ganz unterworfen ist wie im paradiesischen Zustand, ohne daß dieser mit dem Endzustand verwechselt werden darf.

Das Muster dieses neuen körperlichen Daseins ist selbstverständlich Christus der Auferstandene<sup>36</sup>. Augustinus unterscheidet zwei Weisen der Gegenwart Christi: die eine entspricht der Grenzenlosigkeit seiner Gottheit; die andere entspricht seinem Leib infolge seiner bleibenden Menschheit. Nachdem er nach seinem Tod und seiner Auferstehung noch 40 Tage mit seinen Jüngern körperlich gelebt hat, sitzt er nun im Himmel zur Rechten des Vaters. Kurz gefaßt: als Gott bleibt er noch mit und bei uns, als Mensch hat er von der Erde Abschied genommen<sup>37</sup>. Von dieser Unterscheidung sollte die eucharistische Problematik bei Thomas von Aquin und der theologischen Tradition, die sich auf ihn beruft, abhängig bleiben.

Es gibt aber auch eine andere Traditionslinie, die von Ambrosius ausgeht und die eine Zustandsveränderung des verherrlichten Leibes voraussetzt. In einem kurzen Zitat, auf das die Frühscholastik sich oft berufen hat, schreibt Ambrosius:

„In diesem Sakrament ist Christus gegenwärtig; denn es ist der Leib Christi. Daher ist die Speise nicht körperlich, sondern geistlich. Darum sagt der Apostel von ihrem Vorbild ‚unsere Väter haben eine geistliche Speise gegessen und ein geistliches Getränk getrunken‘, wie wir lesen: ‚Christus der Herr ist der Geist, der uns gegenüber steht.‘ Und im Petrusbrief steht geschrieben: ‚Christus ist für uns gestorben.‘ Endlich stärkt diese Speise unser Herz, und dieses Getränk erfreut das Herz der Menschen, wie der Prophet es ausdrückt.“<sup>38</sup>

<sup>35</sup> De Civitate Dei XXII, XI fg.

<sup>36</sup> Enchiridion, XXIII, 84.

<sup>37</sup> Tractatus in Joh L, 13.

<sup>38</sup> De mysteriis, 58. Vgl. H. DE LUBAC, Corpus Mysticum, Paris, Aubier, 1949, 150–161. Ratramnus beruft sich auf diese Lehre des Ambrosius (vgl. De corpore et sanguine Domini, LII–LXIX), um die Verschiedenheit zwischen dem *sacramentum carnis* und der *veritas carnis* zu begründen und hervorzuheben; diese gehört der



Die Vergeistigung des Auferstehungsleibes Christi ist der Urgrund seiner universalen Herrschaft, die unmittelbar über den sakramentalen und kirchlichen Leib Christi ausgeübt wird. Eine österliche Theologie gibt den Anspruch auf, das „Wie“ der Verwandlung zu erklären. Sie gibt lieber auf die verschiedenen Komponenten des einen Geheimnisses acht. Während die frühere Theologie paradoxerweise zu metaphysischen Mitteln griff, um die Wirklichkeit der körperlichen Gegenwart Christi zu bewahren, schlägt dieser heutige theologische Versuch eine angemessenere Richtung ein, nicht nur um die Realpräsenz zu bestätigen, sondern auch um die traditionelle Einheit der drei Leiber Christi wiederzufinden und hervorzuheben, und zwar seines persönlichen, seines kirchlichen und seines sakramentalen Leibes<sup>39</sup>.

So ist es auch berechtigt, von einer eucharistischen Kirche zu sprechen, d. h. von einer gegenseitigen Einverleibung der Kirche und Christi, der sich ihr zu essen gibt. Die Kirche erringt also ein eucharistisches Gesicht, das aus Liebe (das Essen und das liebevolle Gespräch gehören zusammen), Glaube und Hoffnung auf ihre Auferstehung besteht. Wegen dieses gegenseitigen Verhältnisses bildet die Eucharistie auch ein schweigendes Lehramt, das schon von Irenäus anerkannt wurde. Sie ist für den Gläubigen eine Norm; denn sie ist von dem Geheimnis, das sie bedeutet, erfüllt. So wie sie sich erkennen läßt, indem man sie empfängt, so verhält es sich auch mit dem Glauben und seiner Vertiefung durch die Theologie; denn der Glaube ist zunächst Empfang und Zustimmung. Unter den Zügen des eucharistischen Gesichts ist auch zu nennen, daß sich die Eucharistie als eine Katechese über den Himmel darstellt. Denn wie die Eucharistie einen Ort der Versammlung der Gemeinschaft bildet, so auch der Himmel. In ihr werden die Zerstreuten in der Gleichzeitigkeit des Sterbens und der Auferstehung vereinigt. Wie der Sonntag der erste und der achte Tag ist, so wird auch der Himmel in Begehren und in voller Befriedigung bestehen<sup>40</sup>.

Diese Hinweise geben nur einen kleinen Einblick in die Reichtümer einer österlichen Erläuterung des eucharistischen Geheimnisses. Der Grundunterschied zur klassischen Theologie besteht darin: Indem diese fragt, wie die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi verstanden werden kann, wählt sie ihren Ausgangspunkt in Weltelementen; eine österliche Theologie nimmt ihren Ausgangspunkt aber direkt im Auferstandenen, nicht insofern dieser den Naturgesetzen unterworfen ist,

---

verderblichen und sterblichen *veritas naturae* an; jene einem sakramentalen geistlichen, unsichtbaren Zustand, es ist *aeternae vitae substantia*.

<sup>39</sup> AUGUSTINUS, Sermo 272.

<sup>40</sup> Vgl. DURRWELL, op. cit., 143–205.



sondern vielmehr gerade insofern er von ihnen befreit ist, oder noch besser: insofern er sie beherrscht. Diese Theologie führt zu einer Verschiebung der Perspektive: das Geheimnis des Sakraments entspringt grundsätzlich dem des Auferstandenen. Nur die Tiefe dieses eschatologischen Zustandes läßt die Möglichkeit der Realpräsenz verstehen<sup>41</sup>.

Es ist noch anzumerken, daß dieser Versuch einer neuen Sicht der eucharistischen Realpräsenz zur spekulativen Seite der theologischen Forschung gehört. Diese sollte durch praktische und sittliche Folgerungen ergänzt werden; denn der rechte Glauben ist von der entsprechenden rechten Praxis untrennbar. Diese praktischen Folgen sind vom Geheimnis der Auferstehung abhängig, um so mehr als die Eucharistie als Zeichen aus unserer heutigen Welt stammt und als bezeichnete Realität eine Vorwegnahme der eschatologischen Welt ist. Die Eucharistie bleibt wesentlich eine übernatürliche Nahrung; sie ist aber auch ein brüderliches Mahl. Daher schließt sie die Forderung, mit den Notleidenden zu teilen, ein. Zwei Bedeutungen des eucharistischen Mahles bedingen sich also gegenseitig: den Brüdern beizustehen ist eine Aufforderung an uns, während wir uns auf die Gegenwart des Auferstandenen verlassen können. Die praxisbezogene Betrachtung der Eucharistie bildet auch in der französischen Theologie eine wertvolle Ergänzung des genannten Versuchs einer Neuinterpretation<sup>42</sup>.

Muß man schließlich befürchten, daß eine solche Erneuerung Zerrüttung im Glauben bewirkt? 1988 hatte die Theologische Fakultät Trier und das Metzger Institut ein Symposium über das Thema „Tradition und Erneuerung in der Theologie“ veranstaltet. Eine gut inspirierte Erneuerung, wie wir es mit verschiedenen Beispielen bewiesen haben, führt zu einem echten, reicherem und endlich traditionelleren Glaubensverständnis. Kardinal de Lubac hat dies in einem anschaulichen Bild so ausgedrückt: „Um einen Fluß bis zu seiner Quelle aufwärts zu fahren, ist es notwendig, sein Bett vom Sande zu befreien“<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Eine Schwierigkeit, die mit der Kategorie der Substanz eine Lösung fand, besteht jedoch weiter: wie kann man die Realpräsenz während des Abendmahls erklären, da Christus noch nicht auferstanden war? Es ist unumgänglich, die Beziehung zur bevorstehenden Auferstehung zu berücksichtigen. Diese Frage steht im weiteren Kontext des Verhältnisses von vor- und nachösterlichen Gegebenheiten. Eine ähnliche Frage betrifft etwa das Verhältnis der Jüngergemeinschaft und der nachösterlichen Kirche.

<sup>42</sup> MARTELET, op. cit., 200–203.

<sup>43</sup> Paradoxes, Paris, Seuil, 1959, 14.

## Die Schwierigkeit, ein Mensch zu sein

### Philosophisch-theologische Überlegungen zum Wesen der Macht

Wenn von philosophisch-theologischen Überlegungen zum Wesen der Macht die Rede ist, so werden die einen sicherlich sofort an den „Willen zur Macht“ bei Friedrich Nietzsche denken, die anderen dagegen an einen „absoluten Pazifismus“, wie er in der fünften Antithese der Bergpredigt Jesu von der Gewaltlosigkeit zum Ausdruck zu kommen scheint. Aber beides, so wird sich zeigen, ist keine Lösung des Problems der Macht, denn weder Nietzsches Wille zur Macht noch der absolute Pazifismus werden der *conditio humana* gerecht. Denn der Mensch ist weder Tier noch Engel. Aber allein in der untermenschlichen Natur mag dem Willen zur Macht der Status eines entscheidenden elementaren Moments zukommen, fehlt doch hier jede Einbindung der Macht in Liebe und Gerechtigkeit, und allein in einer Engelwelt wäre ein Zustand denkbar, in dem jede Macht-Beziehung aufgehoben wäre; aber das würde gleichzeitig das Ende des geschichtlichen Menschen bedeuten<sup>1</sup>.

Demgegenüber hat die philosophische Tradition immer zu Recht auf die Horizont-Stellung des Menschen hingewiesen. Modern könnte man sagen: Der Mensch ist gebrochen, essentiell gebrochen; und es ist gerade diese essentielle Gebrochenheit, die sein Wesen ausmacht. Und diese essentielle Gebrochenheit zeigt sich vielleicht nirgends so deutlich wie am Problem der Macht.

Die Kulturphilosophin und Jaspers-Schülerin Jeanne Hersch meinte einmal, es mache sich heutzutage unter Männern und Frauen geradezu eine bestimmte „Engelhaftigkeit“ breit. Was sie genauer darunter versteht, erklärt sie so: „Viele Leute lieben die Vorstellung, daß sie nichts mit der Macht zu tun haben, stellen einem die Macht unter ihrem barbarischsten Aspekt vor und glauben, selbst völlig frei davon zu sein. Aber frei von

<sup>1</sup> In diesem Sinne meint P. WUST, daß es ein schlimmer Fehler wäre, „wenn man ‚à corps perdu‘ mit einem untragischen Liebesoptimismus die Schicksalsseite des Lebens übersehen und mit einem billigen Rezept die Welt von der Krankheit heilen wollte, die vielleicht nicht nur eine Krankheit ist, sondern eher ein dunkles Natursubstrat, das man nicht wegoperieren kann, weil ohne dieses Substrat Geschichte als Geschichte nicht möglich ist“ (Macht und Liebe, in: Gesammelte Werke, hg. von W. VERNEKOHL, Bd. VI, Münster 1966, 488–508, 490 f.).

Macht sein heißt frei von jedem Handeln sein. Es bedeutet letztlich, unverantwortlich zu werden. Wenn man verantwortlich werden will, braucht man dazu Macht, und man wird sich diese Macht verschaffen . . . Es wäre kinderleicht, wenn wir konsequent Engel sein könnten. Nur würde es dann keine Menschen mehr geben, und ich finde gerade, daß die Schwierigkeit, ein Mensch zu sein, zur Vollkommenheit des Menschseins gehört. Das hat nichts Paradiesisches an sich.“<sup>2</sup>

Das, was Jeanne Hersch hier skizzenhaft andeutet, haben der evangelische Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich, der Existenzphilosoph Karl Jaspers und der katholische Theologe Karl Rahner von einem je anderen Ausgangspunkt her subtil herauszuarbeiten versucht, Tillich unter dem Stichwort einer „Ontologie der Macht“, Jaspers im Rahmen seiner Erörterungen der menschlichen Grenzsituationen, Rahner von seinem transzendentalen Ansatz her. Ich möchte darum in einem ersten Schritt die Überlegungen von Tillich, Jaspers und Rahner, die ich in der anstehenden Frage für wegweisend halte, darlegen. In einem zweiten Schritt will ich dann zwei mögliche Einwände gegen eine solche Bestimmung des Wesens der Macht diskutieren, wobei sich einer dieser Einwände auf den angeblich gewaltlosen Widerstand eines Gandhi, ein zweiter auf den Weg Jesu Christi berufen könnte.

## I. Philosophische bzw. theologische Fundierung der Macht

### 1. Ontologie der Macht nach Paul Tillich

Die allgemein bekannten Definitionen der Macht, die meist aus dem soziologischen Bereich kommen – ich verweise hier nur auf diejenige Max Webers: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“<sup>3</sup>, man könnte hier auch noch diejenige Bertrand Russells nennen, der Macht „als das Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen“ versteht<sup>4</sup> – greifen einfach zu kurz. Man geht hier vom Phänomen der Macht aus und versucht, die Vielschichtigkeit der Erscheinungsformen in eine Definition zu bannen. Doch kann eine solche Vorgehensweise nicht zu dem vordringen, was wir als das Wesen der Macht bezeichnen. Dieses Wesen liegt noch eine Schicht tiefer als seine verschiedenen Erscheinungsformen im politischen, sozialen, psychischen, erkenntnismäßigen (Wissen ist Macht) oder religiösen

<sup>2</sup> J. HERSCH, in: G. und A. DUFOUR, Schwierige Freiheit. Gespräche mit Jeanne Hersch. Aus dem Französischen von E. RIEGLER, München 1990, 157 f.

<sup>3</sup> M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Köln 1964, 38.

<sup>4</sup> B. RUSSELL, Macht, Wien 1973, 29.

Bereich; es ist nach Tillich letztlich ontologisch fundiert<sup>5</sup>. Demgegenüber bleibt das instrumentelle Denken, das Macht lediglich als Mittel versteht, zu sehr an der Oberfläche der Phänomene haften. Was ist nun genauer mit dieser ontologischen Fundierung der Macht gemeint<sup>6</sup>?

Tillich versteht Macht nicht rein negativ als die gesicherte Möglichkeit von Gewaltausübung, auch wenn die Möglichkeit, Widerstand zu brechen, also Gewalt anzuwenden, zur Macht gehört. Aber diese begründet den Begriff nicht, sondern folgt erst aus ihm. Das Begründende des Machtbegriffs liegt vielmehr in der Struktur des Seins selbst – und zwar sowohl des menschlichen als auch des vormenschlichen<sup>7</sup>. Macht ist hiernach nicht etwas, das später hinzugekommen ist – wie das Zeitungswesen oder das Radio und auch das Meer und die Wolken, die Pflanzen und die Tiere –, sondern wenn wir das Sein rein denken, d. h. bloß als Sein, dann müssen wir nach Tillich Macht immer schon mitdenken. Das meint die ontologische, seinsmäßige Verwurzelung der Macht<sup>8</sup>.

Auch wenn diese ontologischen Überlegungen zuweilen den Anschein erwecken, als ob sie uns immer mehr von der realistischen Welt der täglichen Machtbegegnungen entfernten, so sollten wir doch bedenken, daß sie uns letztlich realistischer machen als diejenigen, die in diesen Machtrelationen unmittelbar leben, weil wir die unzähligen Konfusionen, Ideologien und Gegenideologien, die sich in bezug auf den Begriff der Macht in unser Bewußtsein eingeschlichen haben, unterminieren, um die Möglichkeit für eine neue, positive Lösung zu eröffnen.

Ontologie will die Struktur des Seins als Sein beschreiben. Ontologie fragt nicht nach Sternen und Pflanzen, Tieren und Menschen. Sie fragt auch nicht nach Ereignissen und nicht nach denen, die in diesen Ereignissen handelnd auftreten. Das ist die Aufgabe naturwissenschaftlicher Forschung und der Geschichtsschreibung. Ontologie fragt vielmehr nach den Strukturen, die allem Seienden, insofern es Seiendes ist, zugrunde liegen. In dieser Weise geht sie jedem anderen Versuch voraus, die Wirklichkeit zu erfassen, wenn auch nicht im Sinne des zeitlichen Ablaufs, so doch an logischem Gewicht und grundlegender Bedeutung. Dem modernen Men-

---

<sup>5</sup> Für unser Thema sind die folgenden Texte P. TILLICHs einschlägig: Das Problem der Macht, in: *Gesammelte Werke*, 14 Bde., hrsg. von R. ALBRECHT, Stuttgart 1959 ff., II 193–208; Die Philosophie der Macht, in: ebd., IX 205–232; Liebe, Macht, Gerechtigkeit, in: ebd., XI 141–225.

<sup>6</sup> Vgl. zu dem folgenden: W. SCHÜSSLER, *Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989) 1–25.

<sup>7</sup> Vgl. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a. a. O. (Anm. 5), II 195; IX 206.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., XI 154 f.

schen fällt diese Frage der Ontologie schwer, neigt er doch dazu, nur Dinghaftes in der Welt anzuerkennen.

Zwei grundlegende Aussagen macht nach Tillich die Ontologie über die Macht. Erstens: Sein und Macht sind konvertible, also austauschbare Begriffe; und zweitens: Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Was heißt das?

Das Sein übersteigt alle begrenzten Teilbereiche der Wirklichkeit. Es ist ein letzter Begriff. Darum kann es selbst nicht weiter definiert werden. Man kann nur die Kategorien und Polaritäten herausarbeiten, die die Struktur des Seins bestimmen. Darüber hinaus ist es aber auch noch möglich, das Sein durch Begriffe näher zu kennzeichnen. Und hierfür ist nach Tillich kein Bild so geeignet, metaphorisch für „Sein“ gebraucht zu werden wie der Begriff der Macht. Mit ihm können wir Sein angemessen beschreiben. Sein ist in diesem Sinne „Seinsmächtigkeit“ oder „die Macht, zu sein“<sup>9</sup>. Mit dem Machtbegriff erschließen wir das Sein, und das Sein gibt dem Machtbegriff die Tiefendimension. Seinsmächtigkeit ist die Kraft, die den Widerstand des Nichtseins überwindet<sup>10</sup>. Die Aussage, daß jedes Ding eine bestimmte Mächtigkeit hat, kommt nach Tillich nie zu der Aussage, daß dieses Ding *ist*, hinzu, so daß wir zuerst sagen könnten: „Es ist“, sodann: „Es ist mächtig“, sondern es ist vielmehr so, daß Sein immer schon und von allem Anfang an Seinsmächtigkeit ist. Der Begriff der Macht geht allem Seienden voraus, d. h. er kann nicht von irgend etwas Seiendem abgeleitet werden, er hat vielmehr „ontologische Würde“<sup>11</sup>. Sein und Macht sind konvertible Begriffe. Hannah Arendt meint im Grunde genommen dasselbe, wenn sie von der Macht als von einem „Absoluten“ spricht, das nicht mehr hinterfragbar ist<sup>12</sup>.

Nun zu der zweiten Aussage, die lautet: Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Nicht die abstrakte Frage nach dem Sein, wie sie in der griechischen Philosophie erstmals gestellt wurde, ist nach Tillich die ursprüngliche Auffassung der Wirklichkeit, von Sein, sondern „ein ständig wechselnder Ausgleich von Mächtigkeiten in der Begegnung“, von Mächtigkeitsspannungen<sup>13</sup>. Sein als Seinsmächtigkeit ist erfahrbar nur in der Begegnung von Seinsmächtigkeiten. Ist die Mächtigkeit der Dinge die Urform ihres Begegnens, so bedeutet das, daß sich diese erst in der Begegnung selbst entscheiden kann. Welchen Grad von Seinsmächtigkeit

<sup>9</sup> Ebd., IX 207.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., IX 209.

<sup>11</sup> Ebd., XI 156.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *Macht und Gewalt*, München 1995, 52.

<sup>13</sup> P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a. a. O. (Anm. 5), II 195.



ein Wesen hat, steht niemals von vornherein fest. Das aber heißt, daß die Wirklichkeit, die sich als Aufbau von Seinsmächtigkeiten verstehen läßt, nicht statischer Natur sein kann, sondern notwendig *dynamisch* ist<sup>14</sup>. Das Maß an Macht, über das ein Wesen verfügt, entscheidet sich erst in der Begegnung mit einem anderen. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß jedes Wesen ein Wagnis auf sich nehmen muß, weil seine Seinsmächtigkeit so lange verborgen bleibt, bis sie sich in einer wirklichen Begegnung offenbart hat<sup>15</sup>.

Halten wir hier einmal fest: Mächtigkeit begegnet uns bei allem Seienden. Sie begegnet uns in der Wucht einer ins Land einreißenden und zurückweichenden Meereswoge, in der Entfaltungskraft eines Baumes, der andere überschattet, bis vielleicht er selbst überschattet wird, in der überragenden Stellung eines Tieres in der Herde, die ihm vielleicht schon bald von einem anderen strittig gemacht wird, in dem Eindruck des Erwachsenen auf das kleine Kind – aber ebenso in der Abhängigkeit des Erwachsenen von diesem Kind. Daß etwas ist, zeigt es an dem Widerstand, den es leisten kann. In diesem Sinne sind Sein und Macht ursprünglich verknüpft.

Bisher wurde undifferenziert von Seinsmächtigkeiten gesprochen, von der Mächtigkeit einer Meereswoge, eines Baumes, eines Tieres, eines Menschen. Spätestens hier aber stellt sich die Frage: Bringt nicht die Freiheit eine neue Dimension in den Stufenbau der Mächtigkeiten, die wir beim Untergeistigen nicht antreffen? Oder anders gefragt: Gibt es in der Mächtigkeit nicht einen entscheidenden Unterschied zwischen Wesen, die zur Welt gehören, aber nicht Welt *haben*, und solchen, die Selbst sind und Welt haben, also Person sind?

Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit hebt sich von der Mächtigkeit des Untergeistigen in einem zweifachen Sinne ab: Erstens nimmt die Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit die Form der Selbstmächtigkeit an; zweitens wird die Mächtigkeit der Person in der Begegnung mit anderen erst das, was man *im eigentlichen Sinne* als Macht bezeichnet<sup>16</sup>.

Ich will nun diese Linie nicht weiter verfolgen in Richtung einer „Ethik der Macht“<sup>17</sup>. Wichtig erscheinen mir an diesen Überlegungen Tillichs zwei Punkte: erstens, daß Mächtigkeit erst in der Relation der Freiheit zu wirklicher Macht wird, und zweitens, daß diese Macht vom Sein der Person

<sup>14</sup> Vgl. ebd., IX 210.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., XI 169.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., IX 169.

<sup>17</sup> Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Macht – Existential menschlichen Seins, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 140 (1992) 48–61, bes. 56–58.

– und damit auch vom sozialen Sein – nicht ablösbar ist. Genausowenig wie die Mächtigkeit vom Sein ablösbar ist, genauso wenig ist es die Macht vom personalen, und d. h. letztlich vom sozialen Sein; das ist die Grundaussage Tillichs zu einer Ontologie der Macht.

Diese ontologische Sicht der Macht, wie Tillich sie vorträgt, wird auch theologisch bestätigt, wenn wir bedenken, daß Gott im Credo als der All-mächtige angerufen wird. Denn dahinter steht die Überlegung, daß Gott – als das „Sein-Selbst“ – die Macht in einem absoluten Sinne zukommt.

## 2. Kampf und Schuld als Grenzsituationen nach Karl Jaspers

Jaspers kommt von einem anderen Ausgangspunkt her zu einem ähnlichen Ergebnis wie Tillich. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Begriff der „Grenzsituation“. Was ist hierunter zu verstehen?

Nach Jaspers befinde ich mich stets in Situationen. In ihnen handle ich, in ihnen lasse ich mich treiben. Situationen aber sind keine unwandelbaren, starren Schemata. Vielmehr bestehen sie, indem sie sich wandeln. Es gibt Situationen, die ich zwar als Gegebenheit erleiden muß, aber ich muß dies nicht schlechthin. Ich kann mich ihnen entziehen. Ich kann aber auch berechnend bestimmte Situationen herbeiführen. Dasein ist nach Jaspers in diesem Sinne ein Sein in Situationen. Ich kann zwar aus einer bestimmten Situation heraustreten, ich kann dies aber nur in der Weise, daß ich in eine andere eintrete. Das „In-Situation-Sein überhaupt“ kann ich nicht aufheben<sup>18</sup>.

Nun gibt es aber auch Situationen, die sich nicht wandeln. Solche Situationen nennt Jaspers „Grenzsituationen“. Neben Tod und Leiden zählen hierzu Kampf und Schuld. Das Entscheidende ist nun, daß sich diese Grenzsituationen *als solche* nicht wandeln, sie wandeln sich nur in ihrer Erscheinung. Auf unser Dasein bezogen sind Grenzsituationen endgültig; wir können den Grenzsituationen nicht ausweichen. Was wir tun können, ist, unsere Augen vor ihnen zu verschließen. Wir können aber auch offenen Auges in sie eintreten. Dann werden wir „wir selbst“, wie Jaspers sagt<sup>19</sup>.

Während Tod und Leiden nach Jaspers Grenzsituationen für mich sind auch ohne mein Zutun, ist das bei den Grenzsituationen von Kampf und Schuld anders; sie führe ich mitwirkend herbei. Grenzsituationen sind sie, weil ich vor ihnen nicht entinnen kann. Ich kann mich ihnen nicht

<sup>18</sup> Vgl. K. JASPERS, Philosophie, 3 Bde., München <sup>5</sup>1991, II 203.

<sup>19</sup> Ebd., II 204.

entziehen. „Jeder Versuch, ihnen auszuweichen, erweist sich entweder als ihre Herstellung in anderer Gestalt oder als Selbstvernichtung.“<sup>20</sup> Alles Lebendige führt einen Kampf ums Dasein. Der Mensch ist von diesem Kampf nicht ausgeschlossen. „Mein Dasein als solches nimmt anderen weg, wie andere mir wegnehmen. Jede Stellung, die ich gewinne, schließt einen anderen aus, nimmt aus dem begrenzten zur Verfügung stehenden Raum solchen für sich in Anspruch. Jeder Erfolg, den ich habe, verkleinert andere.“<sup>21</sup> Der Mensch kann nach Jaspers dieser *grundsätzlich antinomischen Struktur des Daseins* nicht entrinnen. Versucht er es doch, so steht ihm nur die Flucht in sogenannte „Scheinlösungen“ offen. Die erste hiervon wäre die, daß ich den Weg eines kampflosen Daseins zu verwirklichen suche. Doch indem ich an eine solche Utopie glaube, gehe ich zugrunde. Verzichte ich auf alle Daseinsbedingungen, die sich auf eine Gewaltanwendung gegen andere gründen, würde das die Preisgabe meines eigenen Daseins bedeuten. Die zweite Scheinlösung bejaht den Kampf um des Kampfes willen. Hiernach ist Kampf als solcher Wahrheit und Wert menschlichen Daseins.

In beiden Positionen ist Jaspers zufolge die Grenzsituation dadurch aufgehoben, daß ein eindeutiges Ja oder Nein zur Macht besteht. Der Verwerfung aller Macht als solcher steht ihre Verherrlichung gegenüber. Beide Positionen verfehlen die Grenzsituation. „Wenn ich nirgends auf Kosten anderen Lebens leben will, muß ich auf das Leben verzichten; die Gesinnung des Nichtwiderstehens bedeutet Selbstvernichtung, die nur durch zufällige Konstellationen oder durch Inkonsequenz aufgehalten werden kann. Die bloße Macht als Gewalt hingegen führt auf den Weg, an dessen Ende der Einsame stünde, der alles vernichtet oder unterworfen hat.“<sup>22</sup>

Man könnte einwenden: Wenn ein Leben ohne Kampf empirisch nicht zu finden ist, so sei es Aufgabe, ein solches hervorzubringen. Aber das „richtige“ Recht bleibt bloße Idee. Seine Verwirklichung ist unmöglich, denn am Ende jeder Revolution steht die Daseinsform, die am Anfang stand, wenn auch mit anderen Herrschern und anderem Inhalt<sup>23</sup>.

Es bleibt dabei: Ein endgültiger Ruhezustand menschlichen Zusammenlebens ist weder empirisch da noch als Möglichkeit konstruierbar. Es gibt kein „Zurück zur Natur!“. Damit aber bleibt auch die Grenzsituation: „Will ich leben, so muß ich Nutznießer einer Gewaltanwendung sein; so

---

<sup>20</sup> Ebd., II 233.

<sup>21</sup> Ebd., II 235.

<sup>22</sup> Ebd., II 239.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., II 240 f.

muß ich selbst irgendwann Gewalt leiden; so muß ich Hilfe leisten und Hilfe annehmen und dankbar werden; so muß ich das klare Entweder-Oder begrenzen und umbiegen in Vereinbarung und Kompromiß.“<sup>24</sup>

Es gibt in dieser Grenzsituation nicht die objektive Lösung für immer, sondern nur eine jeweilig geschichtliche Lösung. Und darum ist für mich die entscheidende Frage die: Wo ergreife ich eine Machtposition und nutze sie, wo gebe ich nach und dulde, wo kämpfe ich und wage? Die Entscheidung erfolgt nach Jaspers nicht aus allgemeinen Prinzipien, wenn auch nicht ohne sie, sondern aus der geschichtlichen Existenz in ihrer Lage<sup>25</sup>.

Kämpfe und wage ich, so hat das Folgen in der Welt, die ich nicht absehen kann; ich werde nach Jaspers dadurch schuldig. Aber zu meinen, man könne der Schuld dadurch entgehen, daß man auf das Handeln verzichtet, wäre ein Irrtum, denn Nichthandeln ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen; es hat auch Folgen. D. h. ich gerate unvermeidlich in Schuld, ob ich handle oder nicht handle. „In dieser Grenzsituation bleibt, bewußt in Kauf zu nehmen, was durch mich geschieht, ohne daß ich es geradezu will. (. . .) Verantwortung heißt die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen.“<sup>26</sup>

Was hier vom Einzelnen gesagt wurde, hat nach Jaspers auch grundsätzliche Bedeutung für die politische Welt. „Wer sich den Blick trüben läßt für die ungeheure Realität des Dranges zur Gewalt (. . .)“, schreibt Jaspers, „der gelangt nicht zu echter Verantwortung in seinem politischen Handeln. Wer umgekehrt denkt: Kriege hat es immer gegeben und wird es immer geben, es kommt nur darauf an, in dieser Raubtierwelt sich als kräftiges und listiges Raubtier zu behaupten, der verrät mit der Idee des Menschen auch jede Chance der Freiheit.“<sup>27</sup>

Sowenig wie es in den Grenzsituationen von Kampf und Schuld eine eindeutige und geradlinige Lösung geben kann, sowenig kann es eine solche im Bereich des Politischen geben. „Mythen von Paradies und Urzeit sind Chiffren eines harmonischen Zustandes, der als in sich geschlossen und als bleibendes Glück geträumt wird im Gegensatz zu dem unaufhalt-

<sup>24</sup> Ebd., II 241.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., II 242.

<sup>26</sup> Ebd., II 247 f. – Jaspers vertritt ein extrem rigoroses Verständnis von Schuld. Denn von Schuld spricht man im allgemeinen ja erst dort, wo das Schlechte bewußt, also mit Wissen und in Freiheit in Kauf genommen oder gar beabsichtigt wird, nicht aber schon da, wo durch die Unabsehbarkeit meiner Handlung negative Folgen entstehen.

<sup>27</sup> K. JASPERS, Antwort, in: P. A. SCHILPP (Hg.), Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 750–852, 753.

samen Anderswerden, dem Disharmonischen, nie zur Einstimmung zu bringenden Dasein in der Zeit. Wird er aus einer Chiffer zum Programm wirklichen Lebens, so entweder für das Leben des Einzelnen, des Weisen, der unbetroffen von dieser Welt durch sie hindurchgehen will, oder für das Leben der Gemeinschaft, das durch eine Revolution zum harmonischen Glück gebracht werden soll. Beides kann nur widerspruchsvoll, daher inkonsequent gedacht und nur zugleich ruinös getan werden.“<sup>28</sup>

Es darf also angesichts von Macht und Gewalt keine Selbsttäuschung geben. „Theoretische Entwürfe der richtigen Welteinrichtung ohne Blick auf die Realität sind nichtig.“<sup>29</sup> Wogegen man sich wehren muß, ist die falsche Alternative: „Entweder gewaltlos leben, nach dem Satz ‚nicht widerstehen dem Bösen‘, – bereit, alle Folgen auf sich zu nehmen, zu dulden und umzukommen ohne Kampf. Oder die Gewalt als faktische Daseinsbewältigung anerkennen, sie als Faktor in der Politik ergreifen, damit auch das Böse der Gewalt akzeptieren und die Unausweichlichkeiten der Politik bejahen.“<sup>30</sup> Jaspers erklärt dazu: „Beide Positionen sind logisch eindeutig, scheinbar konsequent und doch am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe ein Ausweichen. (...) Immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen.“<sup>31</sup> Gewalt ist also aus dem menschlichen Dasein prinzipiell nicht auszuschließen. „Nur in einem Reich von Engeln gäbe es sie nicht. Für Menschen kann es sich nur um die Ordnung der Gewalt handeln, die im Rechtsstaat gelingt.“<sup>32</sup>

Über folgende Grundsituation darf sich der Mensch somit nicht hinwegtäuschen: „Das Dasein jeder menschlichen Ordnung ist ihrer Wirklichkeit, nicht ihrem Sinn nach, begründet durch Gewalt. Die Erhaltung aller Staaten geschieht durch sie oder ihre Androhung. Sie ist unausweichlich gebunden an die Macht, die der Gewalt sich bedienen kann. Diese Grundsituation des Menschen wird gern, wenn es nur irgend möglich ist, gegen alle Tatsächlichkeit verschleiert. (...) Einsicht in diese Verschleierung bedeutet keineswegs die Verherrlichung der Gewalt.“<sup>33</sup> Und weiter: „Daß die Macht der Grundgedanken des Rechts in unserem Dasein aber die Sicherheit ihrer Wirkung erst gewinnt durch ihre Verbindung mit Gewalt, über die sie verfügt, diese Grundsituation müssen

<sup>28</sup> K. JASPERS, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit, München <sup>7</sup>1983, 262.

<sup>29</sup> K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München <sup>9</sup>1988, 215.

<sup>30</sup> Ebd., 216.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> K. JASPERS, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, a. a. O. (Anm. 28), 58.

<sup>33</sup> Ebd., 58 f.



träumende Menschen sich immer wieder einprägen. Der Rechtsgedanke ist als solcher nur durchzusetzen durch die Gewalt, mit der er ein Bündnis eingeht. Das Recht ist moralisch begründet, aber kraft der Gewalt wirklich.“<sup>34</sup> Soweit die Position von Jaspers in unserer Frage.

### 3. Macht als Existential menschlichen Daseins nach Karl Rahner

Gewalt stellt ja bekanntlich den Hauptgrund dar für die negative Einstellung der Macht gegenüber – und das sicherlich nicht zu Unrecht. Daß Gewalt im Sinne der Ver-gewaltigung, die über jede Form der Anerkennung hinausstößt und sie sogar untergräbt, grundsätzlich abzulehnen ist, darüber dürfte es keinen Dissens geben. Wie steht es aber mit der Gewalt als solcher, die noch keine Ver-gewaltigung sein muß, sondern einfachhin die Verwirklichung der Macht im Begegnen? Ist diese auch grundsätzlich abzulehnen? Kann man diese überhaupt *grundsätzlich* ablehnen? Sind Macht und Gewalt wirklich solche Gegensätze, wie Hannah Arendt meint<sup>35</sup>?

„Mit der Entwicklung seines Verantwortlichkeitsgefühls wird dem Menschen die Unausweichlichkeit der Gewalt im sozialen Leben zum Problem“, schreibt Plessner. „So treibt ihn das Gefühl, ewig die Grundsätze der Nächstenliebe und Hingabe verraten zu müssen, wenn er in dieser Welt nicht untergehen will, bis zu der äußersten Frage: Können die Menschen unter sich nicht ohne Gewalt (. . .) mit Vernunft und Liebe und Aufrichtigkeit restlos auskommen, wenn sie nur wahrhaft wollen?“<sup>36</sup> Für Plessner allerdings ist es klar, daß diese Frage keine positive Beantwortung finden kann, denn „stets hat das teure Experiment der Revolution die Frage negativ beantwortet“<sup>37</sup>.

Aber nicht nur die Geschichte, d. h. die Erfahrung, lehrt uns, daß wir ohne Gewalt nicht leben können. Darauf hat der Theologe Karl Rahner eindringlich und überzeugend aufmerksam gemacht. Rahners Position in dieser Frage läßt sich in drei Punkten zusammenfassen. Erstens: Gewalt hätte eigentlich nicht sein sollen. Sie stammt aus der Sünde. Sie ist eine Erscheinungsform der Schuld. Sie ist nur in der Dimension der Konkupiszenz und der Leidensausgesetztheit sinnvoll und denkbar. Zweitens:

<sup>34</sup> Ebd., 60 f.

<sup>35</sup> H. ARENDT, a. a. O. (Anm. 12), 57.

<sup>36</sup> H. PLESSNER, Die Utopie der Gewaltlosigkeit und die Pflicht zur Macht, in: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: DERS., Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur, hg. von G. DUX u. a., Frankfurt a. M. 1981, 113–133, 131 f.

<sup>37</sup> Ebd., 132.

Diese Gewalt, sowenig sie in dieser Weltzeit, weil in ihr immer Konkupiszenz und Sünde gegeben sein werden, jemals wird ganz aufhören können, ist doch das zu Überwindende, das langsam abgeschafft und überholt werden soll und sollte. Drittens: Und doch ist Gewalt „möglich und sogar berechtigt in einer Welt der Blindheit, der Triebhaftigkeit, des Unfreien und von göttlicher Wahrheit noch nicht Durchdrungenen, aber sie ist es so, indem sie selbst auch Erscheinungsform und Folge dieser Sünde ist, auf die sie antwortet“<sup>38</sup>.

Wie Krankheit, nicht integrierte Triebhaftigkeit, Tod, persönlicher schuldloser Irrtum, so ist auch die Macht und mit ihr die Gewalt ein Existential im menschlichen Dasein. Solche Existentialien sind zwar nach christlicher Lehre natürlich, sie sollten aber dennoch nicht sein, sie sind Mächte, die zu überwinden die Aufgabe des Christen „und deren wirkliche totale Entmachtung Geschenk der eschatologischen Gnade Gottes“ ist<sup>39</sup>. Rahner faßt zusammen: „Wo immer also der Christ ein einfach unbefangenes und ungebrochenes Verhältnis zur Macht hätte, wäre er entweder töricht naiv oder würde sich als schuldiger Liebhaber dieser in Sünde gefallenen Welt verraten.“<sup>40</sup> Die Macht gehört zu den Existentialien des menschlichen Daseins, die in der diesseitigen Verfassung des Menschen nicht eliminierbar sind. „Denn der Raum, der als die Summe der vorgegebenen Möglichkeiten des freien Selbstvollzugs des Menschen, als Freiheitsraum *Bedingung der Möglichkeit* der Freiheit ist, ist ein Raum, der *vielen* gemeinsam ist. Und darum ist der Vollzug eben der Freiheit selbst (. . .) schon Einengung des Freiheitsraumes eines anderen, und zwar von seinem eigenen Wesen her und unvermeidlich. Niemand kann frei handeln, ohne dadurch im voraus zur Zustimmung des anderen den Raum von dessen Freiheit zu verändern, ohne in diesem zwar metaphysischen, aber sehr realen Sinn dem anderen ‚Gewalt‘ anzutun, physische Macht auszuüben. Freiheit des einen ist, wenn sie im selben und *einen* Daseinsraum und Freiheitsraum *aller* vollzogen wird, der auch der des anderen ist, notwendig Gewalt für den anderen.“<sup>41</sup>

Freiheit vollzieht sich immer auch in der Leiblichkeit und in der sie tragenden Umwelt. So wird die Ausübung der Gewalt unvermeidlich. „Der Mensch“, so betont Rahner, „könnte nur dann grundsätzlich und gänzlich auf sie verzichten, wenn er schlechterdings durch den Tod aus diesem gemeinsamen Raum des freien Selbstvollzugs ausscheidet und

<sup>38</sup> K. RAHNER, Theologie der Macht, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 485–505, 490.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., 490 f.

<sup>41</sup> Ebd., 492.

selbst die Tat des Sterbens wäre nochmals eine Veränderung dieses gemeinsamen Daseins- und Freiheitsraumes für den anderen.“<sup>42</sup>

In diesem Sinne wird es verständlich, wenn Rahner von der „*transzendentalen* Notwendigkeit der Gewalt für den Vollzug der Freiheit“ spricht<sup>43</sup>. Diese „transzendente Notwendigkeit der Gewalt als Bedingung der Möglichkeit kreatürlicher Freiheit“ muß darum theologisch auch als „natürlich, als gottgewollt und nicht innerlich schon sündig“ angesprochen werden. Doch kann „dieses Natürliche“ durchaus gleichzeitig „das Problematische“, „das Gefährliche“ sein<sup>44</sup>.

Somit hat sich eine „Ethik der Macht“ nach Rahner nicht damit zu beschäftigen, wie ich mich verhalten muß, um von der Macht nicht befleckt zu werden, sondern mit der Frage, „auf welche Weise und in welcher ‚Dosierung‘ konkret im einzelnen und immer aufs neue das Recht der legitimen Macht auf Veränderung und Begrenzung des Freiheitsraumes des einzelnen ( . . . ) und das höhere Recht der Freiheit und das Recht auf einen wirklichen und konkreten und bleibenden Freiheitsraum des einzelnen untereinander vereinigt werden können“, wobei zu bedenken ist, daß „diese Vereinbarung dieser beiden Rechte keine ein für allemal feste und fixe Größe, sondern immer aufs neue zu finden“ ist<sup>45</sup>.

## II. Zwei mögliche Einwände gegen eine solche Bestimmung des Wesens der Macht

### 1. Der angeblich gewaltlose Widerstand eines Gandhi

Jaspers selbst diskutiert diesen möglichen Einwand, der – sich auf das Beispiel Gandhis beziehend – die Idee der Gewaltlosigkeit zur politischen Idee zu erheben sucht, in der Hoffnung, daß die Gewalt durch Erduldung zu überwinden sei. Die entscheidende Frage ist hier: Weist Gandhi wirklich einen Weg, der *allgemein Geltung* hat? Jaspers beantwortet diese Frage mit einem klaren Nein. Denn zum einen machte Gandhi sehr wohl Politik, denn er setzte die Gewalt der Massen ein, und zum anderen war sein Erfolg nur möglich gegen das zivilisierte England. Gandhi übte zwar selbst keine physische Gewalt aus, er erlitt sie. Aber er übte sehr wohl „*moralischen Zwang*“ auf die Engländer aus<sup>46</sup>. Hinzu kommt nach Jaspers,

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd., 493.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> K. JASPERS, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, a. a. O. (Anm. 28), 66. – Vgl. ähnlich M. SCHELER: „Auch die Politik Mahatma Gandhis ist Machtpolitik:

daß Gandhis Leistung ein einmaliges, höchst merkwürdiges Ereignis darstellt. D. h. „sie ist, kurz gesagt, viel mehr das Ergebnis der englischen politischen Gesinnung als der Gandhis“<sup>47</sup>. Denn „nur unter England und nur in dieser einmalig in der Geschichte der Imperien versuchten Liberalität der Herrschaft war Gandhis Erfolg möglich. Solche Politik der Gewaltlosigkeit hätte früher nie ein solches Ergebnis gehabt und würde es in Zukunft nur unter Bedingungen haben können, die durch Liberalität, Öffentlichkeit, Rechtlichkeit den englischen analog wären. Die Befreiung Indiens [von den Engländern] durch Gandhis Politik der Gewaltlosigkeit ist viel mehr ein Ergebnis innerhalb der englischen Politik, viel mehr die Folge eines Ringens Englands mit sich selber als eine indische Tat.“<sup>48</sup>

Ein weiterer Aspekt darf nicht übersehen werden: Während bei Gandhi das persönliche Ethos des durch sein ganzes Leben offen sichtbaren Menschen vor uns steht, ist das nach Jaspers dagegen beim abendländischen Pazifismus anders. „Die Aktion des Pazifismus ist das Protestieren. Aber faktisch protestiert er damit gegen das menschliche Dasein. Er will die Grenze nicht sehen: Wer das Dasein der Menschenwelt will und daß in ihr gebaut und der geschichtliche Gang ins Unabsehbare fortgesetzt werde, kann der Situation nicht ausweichen, daß angesichts der Gewalt nur Gewalt übrigbleibt oder Unterwerfung unter Gewalt, schließlich unter die Gewalt des Totalitären.“<sup>49</sup>

## 2. Der Weg Jesu Christi

Ein zweiter möglicher Einwand könnte von theologischer Seite erhoben werden. Denn während die Heilige Schrift auf der einen Seite sowohl eine Reihe von Texten aufweist, die das bestätigt, was wir schon aus der philosophischen Erörterung zu erkennen glaubten<sup>50</sup>, finden sich auf der anderen Seite aber auch solche Texte, die die Gewaltlosigkeit predigen<sup>51</sup>. Der entscheidende Text ist hier die fünfte Antithese der Bergpredigt

Macht des Schwachen“ (Gesammelte Werke, Bd. 13 [= Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 4: Philosophie und Geschichte], hg. von M. S. FRINGS, Bonn 1990, 45).

<sup>47</sup> K. JASPERS, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, a. a. O. (Anm. 28), 67.

<sup>48</sup> Ebd. – Hannah ARENDT sieht dies ähnlich, wenn sie schreibt: „Wäre Gandhis außerordentlich mächtige und erfolgreiche Strategie des gewaltlosen Widerstands auf einen anderen Gegner gestoßen – auf Stalins Rußland, Hitlers Deutschland, ja selbst auf das Japan des Vorkriegs anstatt auf England – dann wäre ihr Ergebnis nicht Entkolonisierung, sonder ‚administrativer Massenmord‘ und schließlich Unterwerfung gewesen“ (Macht und Gewalt, a. a. O. [Anm. 12], 54).

<sup>49</sup> Ebd., 69.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Mt 22, 21; Röm 13, 1–7; Joh 19, 11.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. 1 Petr 2, 21 ff.; Mt 26, 52.

von der Gewaltlosigkeit<sup>52</sup>. Bernhard Welte kommentiert hierzu: „Hier erscheint ein, ja vielleicht *das* Grundanliegen der neutestamentlichen Verkündigung, vielleicht *der* zentrale Zug in dem offenbarenden Ereignis des Todes und der Verherrlichung Jesu und damit das verpflichtende Grundmodell des christlichen Lebens.“<sup>53</sup> Im Rahmen der irdischen Macht heißt dies, seine Macht dazu zu gebrauchen, sie nicht zu gebrauchen! Was bedeutet diese auf den ersten Blick befremdlich wirkende Weisung theologisch? Sie steht im Kontext des neutestamentlichen Grundwortes vom Reiche Gottes<sup>54</sup>. Die Menschen sollen ihre Macht aus den Händen geben. Nur Gottes Macht soll herrschen und von ihr sollen wir leben.

Wie aber gehören diese beiden Aspekte der Macht, die wir in den neutestamentlichen Schriften antreffen, zusammen? Die Theologie der Schöpfungsordnung anerkennt die Macht als etwas an sich Gutes. Im Credo bekennen wir Gott als den All-mächtigen. Die Theologie der Erlösungsordnung fordert dagegen zum absoluten Macht- bzw. Gewaltverzicht auf. Welche Relevanz kommt diesem zentralen christologischen Aspekt der Macht zu?

Auch angesichts des Ethos der Bergpredigt und des Todes Jesu besteht noch die Ordnung dieser Welt. Der Mensch soll auch vom Evangelium her seine Macht gebrauchen und sein Dasein in der Welt verantworten. „Das Evangelium“, so schreibt Welte, „gibt uns keine generelle Erlaubnis, uns von den Spannungen und Belastungen zu drücken, welche zur Ordnung und zur Verantwortung der Macht in dieser Welt gehören. Denn es wollte uns nicht aus dieser Welt herauslösen.“<sup>55</sup> Somit ist der christliche Imperativ zum Machtverzicht offenbar nicht etwas, was man vom anderen einfach fordern darf. Denn dies hieße ja verlangen, die Welt zu verlassen. Mit Recht wendete sich das kirchliche Bewußtsein jedesmal dagegen, wenn dieser Imperativ zur *allgemeinen* Regel erhoben wurde. Trotzdem ist der in dieser Forderung zum Ausdruck kommende Geist nicht unwesentlich für das Christentum. Ein einfaches, undialektisches und allzu klares Ja oder Nein zur Macht wäre hier zu einfach. Ebenso aber eine bloße äußerliche Scheidung zwischen dem öffentlichen und dem möglichen privaten Bereich klösterlicher Natur. Gefordert ist hier demgegenüber vielmehr, daß *inmitten* des klaren Ja zum gerechten Gebrauch der Macht diese Macht

<sup>52</sup> Mt 5, 38–42.

<sup>53</sup> B. WELTE, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, Freiburg, i. Br. 1960, 46.

<sup>54</sup> Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Tlbd.: Mt 1–7, EKK, Zürich 1985, 295.

<sup>55</sup> B. WELTE, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, a. a. O. (Anm. 53), 51.



ausgeübt werde im Geiste, alles Gott zu überlassen und, wenn es gegebenenfalls erforderlich ist, auch zu leiden und sich zu opfern. „Nie wird es aber christlich genannt werden dürfen“, mahnt Welte entschieden, „in solchem Gewaltverzicht zu bleiben oder ihn zu wählen aus bloßer Schwäche oder aus bloßer Gleichgültigkeit gegenüber wirklich handelnder und beschwerender Verantwortung. Aber es wird auch nicht christlich genannt werden dürfen: sich um die Möglichkeiten des Gewaltverzichts überhaupt nicht zu kümmern.“<sup>56</sup> Gefordert ist somit die „Immanenz des Geistes der Bergpredigt im welthaften Umgange mit der Macht“, eine „dialektische“ Haltung in bezug auf den Gebrauch der Macht<sup>57</sup>. Hierzu gehört dann auch, daß es im Rahmen des christlichen Gesamtlebens immer *möglich* sein muß, daß sich Einzelne und Gruppen *frei* für den Gewaltverzicht entscheiden. „Das Ganze hingegen der christlichen Gesellschaft ist in dieser Welt dazu berufen und gewiß auch dazu verpflichtet, mit der Macht des Daseins das Dasein in der Welt im Recht zu halten und damit auch das welthafte Dasein der genannten Ausnahmen zu gewährleisten.“<sup>58</sup> Denn der Verzicht auf Macht, das darf niemals übersehen werden, ist immer nur möglich in der Sphäre der Macht.

Was bedeuten diese Überlegungen in bezug auf die *conditio humana*? Die Macht ist da, und – um ein Wort Reinhold Schneiders aufzugreifen – sie muß verwaltet werden. Es ist keine Frage, daß die Macht natürlich immer in den Kontext von Gerechtigkeit und Recht gehört. Und ein solcher ist am entschiedensten im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat gewährleistet.

Aber Tillich, Jaspers und Rahner arbeiten entschieden der Illusion entgegen, wir lebten in der Eindeutigkeit. Oder vorsichtiger: es sei ein Zustand der Geschichte denkbar, in dem das Böse überwunden wäre. Aber diese gefährliche Illusion übersieht nicht nur, daß der Mensch immer hinter seinem essentiellen Sein zurückbleiben wird und daß die Geschichte grundsätzlich unabgeschlossen und auch unabgeschlossen ist, sondern sie übersieht auch, daß das Fortschrittsdenken auf moralischem Gebiet keinen Platz hat; sie übersieht, daß das Böse im Hier und Jetzt einbrechen kann – ja immer wieder einbricht. Fortschritt ist möglich im Wissen und Bewußtsein dessen, was moralisch, was unmoralisch ist. Aber das ist als solcher noch kein moralischer Fortschritt.

Max Scheler hat dies einmal so auf den Punkt gebracht: „Der Mensch wird in seiner Geschichte nicht böser und nicht besser – denn ob er gut ist

---

<sup>56</sup> Ebd., 55.

<sup>57</sup> Ebd., 57.

<sup>58</sup> Ebd., 57 f.

oder böse, bleibt die ‚freie‘ Tat der Person, die eine überhistorische Quelle hat –, er wird sein gutes und böses Wollen nur auf immer mannigfaltigere Stoffe des ‚Lebens‘ – anwenden (...). Ein sittliches Fortschrittsgesetz des Menschen gibt es nicht. Es darf keines geben, da es ‚Freiheit‘ gibt (...). Was es gibt, ist nur eine immer größere ‚Verwicklung der menschlichen Angelegenheit‘ (...), in der das, was gut und böse ist, immer klarer in die Erscheinung kommt.“<sup>59</sup>

Gewaltlosigkeit ist darum weder für Tillich noch für Jaspers, noch für Rahner ein politischer Weg; und diesen Aspekt hat gerade auch der religiöse Sozialist Tillich immer wieder betont. Zu meinen, in einer zukünftigen Gesellschaft einmal auf Macht verzichten zu können, ist nach Tillich reiner „Harmonieglaube“, ja nichts weiter als naiver „Wunderglaube“<sup>60</sup>. *Exempla docent!* – Das Hinausgehen *über* die Geschichte ist nicht möglich. Soll dieses Hinausgehen sich *in* der Geschichte ereignen – in irgendeiner kommenden –, so fehlt diesem die echte Transzendenz.

Warum haben wir mit solchen Überlegungen unsere Schwierigkeiten? Ich denke, weil uns am Phänomen der Macht wie vielleicht an keinem anderen unsere grundsätzliche Gebrochenheit vor Augen geführt wird, eine Gebrochenheit, die zu akzeptieren wir nur ungern bereit sind.

Die eingangs zitierte Kulturphilosophin Jeanne Hersch hat diese Einsicht in den folgenden Worten treffend zum Ausdruck gebracht: „Ich bin überzeugt, daß wir Menschen nur dazu taugen, das Partielle zu denken. Versuchen wir, das Ganze zu denken, dann müssen wir wissen (...), daß es für uns nur eine Idee sein kann. Ich glaube schon, daß der Mensch nicht umhin kann, von einem Schicksal der ganzen Menschheit zu träumen. Aber er muß wissen, daß das nur eine Idee ist. Es kann sich nicht erfüllen, es kann sich nie erfüllen, solange die Zeit dauert. Und ich glaube auch nicht, daß die Menschheit ein Ganzes werden kann. Es kann zwischen den Menschen mehr oder weniger Übereinstimmung geben, mehr oder weniger Frieden, mehr oder weniger gegenseitiges Verständnis, aber niemals Einheit. Ich glaube es nicht und möchte es übrigens auch nicht. Wenn wir alle einig wären in unseren Zielen und in unserem Wesen, so würde das den Verlust der Freiheit bedeuten. Die Freiheit drängt uns stets zur Vielfalt, zum Plural. Plural und Vielfalt verlangen von uns, daß wir von der Einheit träumen; wir sollen aber wissen, daß es ein Traum ist.“<sup>61</sup>

<sup>59</sup> M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bd. 11 (= Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik), hg. von M. S. FRINGS, Bonn 1979, 69 f.

<sup>60</sup> P. TILICH, *Gesammelte Werke*, a. a. O. (Anm. 5), II 290.

<sup>61</sup> J. HERSCH, in: G. und A. DUFOUR, *Schwierige Freiheit*, a. a. O. (Anm. 2), 218 f.

MARION WAGNER

## Impulse marianischer Frömmigkeit für die christliche Glaubenspraxis\*

Marianische Frömmigkeit wurzelt im Marienglauben der Kirche und findet ihren Ausdruck in vielfältigen Formen der Marienverehrung. Zwischen dem lehramtlich festgehaltenen Marienglauben der Kirche und der marianischen Frömmigkeit sowie ihren Ausdrucksformen besteht ein notwendiger, unlösbarer Zusammenhang: Ein Marienglaube bzw. eine Mariologie, aus der keine angemessene marianische Frömmigkeit erwächst, bleibt für das Glaubensleben der Kirche fruchtlos und muß deshalb fragwürdig erscheinen. Umgekehrt geraten eine marianische Frömmigkeit und eine Marienverehrung, die nicht hinreichend im Marienglauben der Kirche bzw. in der Mariologie „geerdet“ sind, in Gefahr, hinsichtlich der Erschließung des Reichtums, den der recht verstandene Marienglaube und die recht praktizierte Marienverehrung auch für das Glaubensleben des heutigen Christen bergen, „kontraproduktiv“ zu wirken.

Die Frage nach möglichen Impulsen marianischer Frömmigkeit für die christliche Glaubenspraxis impliziert daher immer auch die Frage nach den „mariologischen Eckdaten“, die den Rahmen der marianischen Frömmigkeit abgeben müssen, wenn sie eine theologisch verantwortete und verantwortbare sein soll. Gleichzeitig stellt sich die Frage, wie eine Marienverehrung aussehen könnte und müßte, die Ausdruck einer solchen theologisch verantworteten marianischen Frömmigkeit ist und die zu einer pastoralen Chance werden könnte, weil sich von ihr her Zugänge zum Marienglauben der Kirche eröffnen ließen.

### I. Grundlegung

Die Basis allen gläubigen Redens über Maria ist durch entsprechende lehramtliche Weisungen der letzten Jahrzehnte klar vorgegeben. So unterstrich das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ die Notwendigkeit, in der Glaubensrede über die Mutter Jesu deutlich werden zu lassen, daß sich alle Glaubensaussagen über Maria „immer auf Christus beziehen, den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit“ (LG 67).

Dieses im ganzen Marienkapitel zum Ausdruck kommende Bekenntnis des II. Vaticanums zu einer christo- und theozentrisch konzipierten Mariologie wurde sowohl durch Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Marialis Cultus“ (vgl.

\* Bei dem Beitrag handelt es sich um die gekürzte Fassung eines Vortrages, den die Vf. am 28. April 1995 vor dem Internationalen Mariologischen Arbeitskreis in Kevelaer gehalten hat.

MC 16–28) als auch durch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Mater“ (vgl. z. B. RM 4) erneuert und vertieft. Auf dieser christozentrisch-trinitarischen Basis müssen jene mariologischen „Eckdaten“ fußen, die den Rahmen der Marienfrömmigkeit bilden und die als „Impulsgeber“ für die christliche Glaubenspraxis fungieren sollen.

Hier ist an erster Stelle die Gottesmuttertschaft Marias zu nennen, weil die Bezeichnung Marias als Gottesmutter ihren Christusbezug deutlicher zum Ausdruck bringt als jede andere Aussage. Die einzigartige Stellung Marias gründet in ihrer geschichtlich einmaligen personalen Indienstnahme bei der Inkarnation, im Dienst ihrer gläubig angenommenen und leiblich vollzogenen Muttertschaft. Die Gottesmuttertschaft ist daher das mariologische Grunddatum, an dem alle anderen Aussagen über Maria zu messen sind. Dabei muß das Dogma von Ephesus in seinem Zusammenhang mit dem christologischen Dogma gesehen und verstanden werden<sup>1</sup>.

Die im christologischen Dogma ausgesprochene doppelte Wesengleichheit Jesu zu Gott und zu den Menschen ist und bleibt als Faktum ein Geheimnis. Dieses göttliche Geheimnis entspricht aber zutiefst sowohl dem Bundeswillen Gottes als auch dem Wesen des Menschen, denn Gott hat den Menschen nach dem Zeugnis der Hl. Schrift als sein Abbild geschaffen. Auf dem Hintergrund der Bundestheologie bedeutet das: Ziel der göttlichen Schöpfung ist die dauerhafte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und die in dieser wurzelnde Gemeinschaft der Menschen untereinander.

Das hat für beide Seiten – für Gott wie für den Menschen – bleibende, tiefgreifende Konsequenzen: Gott bleibt offen für den Menschen. Der Mensch bleibt notwendig wesentlich ausgerichtet auf Gott. Eben diese grundsätzliche, unaufhebbare Bezogenheit des Menschen auf Gott macht den Transzendenzbezug des Menschen aus. Sie macht ihn zu jenem Wesen, das grundsätzlich in der Lage ist, die Immanenz auf die Transzendenz, auf ein personales göttliches Wesen hin zu übersteigen. Das heißt aber auch: Der Mensch ist um so menschlicher, je mehr in seinem Leben die Gemeinschaft mit Gott zur Wirklichkeit geworden ist, je stärker die Transzendenz Gottes in sein Leben hineinragt. In vollkommener Weise ist dies bei Jesus Christus geschehen, und eben das ist es, was das christologische Dogma festhält: „Was alle Menschen näherungsweise sind, ist er hypostatisch. Darin liegt die maßgebliche und maßstäbliche Bedeutung und heilsgeschichtliche Rolle Jesu. Er ist Norm der Menschlichkeit, vollkommener Mensch...“<sup>2</sup>. Menschliche

<sup>1</sup> Vgl.: W. BEINERT, Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung: DERS./H. PETRI (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 232–314, 266 ff.; F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 301–396, 327–344; DERS. Art. Gottesmuttertschaft: LKDog 231 f.; A. MÜLLER, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive, Mainz 1980, 91–95.

<sup>2</sup> BEINERT, Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 267.

Selbstverwirklichung ist daher nur in der Gemeinschaft mit Jesus möglich. Je enger die geistig-geistliche Gemeinschaft eines Menschen mit ihm ist, in desto vollkommener Weise ist er Mensch.

Von daher erschließt sich der Sinn des Dogmas von Ephesus. Es kennzeichnet die Mutterschaft Marias als Gottesmutterschaft und damit als ein einmaliges, nie zuvor dagewesenes und unwiederholbares Ereignis in der Geschichte, und es verdeutlicht zugleich die personale Aufgabe Marias. Maria, die Frau aus Nazareth, steht - physisch und psychisch - in einer einzigartigen Verbindung zu jenem Jesus von Nazareth, der Gottes Sohn ist: Sie ist seine Mutter. Aber diese Mutterschaft ist, so lehrt uns schon das Neue Testament, nicht nur eine biologische Tatsache, die Gemeinschaft Marias mit Jesus, dem Immanuel, ist nicht nur von jener physisch-psychischen Art, wie sie jeder Mutterschaft eignet, sondern sie ist zugleich eine geistig-geistliche Gemeinschaft, eine geistliche Mutterschaft (vgl. RM 20).

Der freien Initiative auf seiten Gottes, seiner Erwählung und Gnade, die die Mutterschaft Marias zu einem Hinweis auf Gott selbst werden läßt, entspricht auf seiten des Menschen das Ja zum Heilsplan Gottes, das durch die Gnade ermöglichte und von der Gnade getragene aktive „Fiat“ Marias. Die Mutterschaft Marias hat damit in einem doppelten Sinne eine transzendente Dimension: einmal, sofern hier in einem konkreten Ereignis der Heilsgeschichte auf die freie Initiative Gottes hin eine einzigartige und unüberbietbare Vermittlung der Transzendenz auf die Menschheit hin erfolgt, zum andern, sofern Maria ihre Erwählung glaubend annimmt, ihre Mutterbeziehung zum Gottmenschen Christus glaubend erfüllt und so Gott Raum gibt in ihrem Leben - „wenn das Kommen Jesu von Nazareth als Messias“, so stellt Alois Müller treffend fest, „die Summe der Selbstmitteilung Gottes ist, die Transzendenzvermittlung zur Menschheit schlechthin, dann hat die Tat der Mutterschaft Marias von der Menschheit her auch als die Spitze dieses Ereignisses zu gelten“<sup>3</sup>. In der Mutterschaft Marias konvergieren und kulminieren so die bleibende Offenheit Gottes für den Menschen und das unaufhebbare Ausgerichtetsein des Menschen auf Gott. Marias Ja zu dieser Mutterschaft, ihr Glaube an die Sendung ihres Sohnes, der sie nach den Worten Johannes Pauls II. in gewissem Sinne zu seiner ersten „Jüngerin“ werden ließ (vgl. RM 20), all das, was ihre einzigartige geistig-geistliche Gemeinschaft mit Jesus, ihre geistliche Mutterschaft ausmacht, läßt sie zugleich als jenen Menschen erscheinen, der seine Ausrichtung auf Gott durch die innige Gemeinschaft mit Christus in besonderer Weise verwirklicht hat und der deshalb in eigentlicher, einzigartiger Weise Mensch ist. Damit ist ein weiterer Aspekt verbunden: Die Mutterschaft Marias erhält ihre singuläre Form durch die Jungfräulichkeit. Diese Aussage hat zunächst eine christologisch-soteriologische Komponente: Gott selbst setzt mit der Geburt Jesu Christi einen Anfang der neuen Schöpfung, der zwar in die bestehende Schöpfung eingepflanzt wird, aber aus den Gesetzen der Welt und ihrer Geschichte nicht ableitbar ist. Jesus ist ganz von Gott und dennoch wahrer Mensch. Der Neuanfang,

---

<sup>3</sup> MÜLLER (Anm. 1) 96.



der durch ihn gesetzt wird, unterstreicht, daß der Mensch sein Heil nicht selbst wirken, sondern nur empfangen kann<sup>4</sup>.

Dieser auf Gott und sein Heilshandeln in Christus hinweisende Charakter der jungfräulichen Mutterschaft Marias wird durch die pneumatologische Komponente verstärkt: Die Tatsache, daß der Heilige Geist, die dritte Person der Trinität, die transzendente Ursache der Zeugung Jesu ist, charakterisiert die Inkarnation nochmals als schöpferische Tat Gottes<sup>5</sup>. Von dieser christologisch-pneumatologischen Formung her erschließt sich dann auch die doppelte mariologische Komponente der Glaubensrede von der jungfräulichen Mutterschaft: Jungfräuliche Mutterschaft bedeutet eine Mutterschaft, „die einzig von ihrer Transzendenztragweite her zu verstehen ist“<sup>6</sup>. „Eine Mutterschaft, bei welcher ‚Gott der Vater‘ ist, ist eine Mutterschaft, die ganz in Transzendenzperspektive zu sehen ist, nicht nur vom Gezeugten her, sondern auch von der Mutter und der Mutterwerdung her“<sup>7</sup>. Das Heilshandeln Gottes ist ganz ausgerichtet auf die Empfänglichkeit des Menschen – auf seine geistig-seelische Empfänglichkeit ebenso wie auf seine leibliche. Dem entspricht auf seiten des Menschen die absolute, den ganzen Menschen umfassende Offenheit gegenüber Gott, wie Maria sie verwirklicht hat. Sie meint nicht nur seelisch-geistige Hingabe, sondern bezieht auch die Weise des Empfangens von neuem menschlichen Leben ein. Die Jungfräulichkeit Marias wird damit „zum realen Zeichen des Menschenlebens, welches ganz von Gott ergriffen ist“. Maria verwirklicht – das wird durch ihre Jungfräulichkeit unterstrichen – „exemplarisch das Menschsein des reinen Geschöpfes“<sup>8</sup>. Sie hat das wahre Wesen des Menschen, das im Offensein für Gott besteht, exemplarisch verwirklicht. Die Jungfräulichkeit Marias erläutert und unterstreicht damit als reales und leibhaftiges Zeichen den Charakter ihrer Messiasmutterschaft und ist von ihr nicht zu trennen. Aus dieser Überlegung ergibt sich die „konkretere“ mariologische Komponente von selbst: Das im Glauben gesprochene Ja Marias ist nicht nur ein Ja der Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen Willen, sondern auch ein Ja des Leibes und damit der ganzen Person<sup>9</sup>.

Es ist Hingabe des ganzen Menschen, und diese Hingabe ist im wahrsten Sinne des Wortes „total“. Sie umgreift das ganze Leben. Sie erlaubt und will kein „Zurück“. Eben diese Totalhingabe Marias, diese mit ihrer ganzen Person vollzogene radikale Nachfolge und vollendete Jüngerschaft, wird durch die Glaubensrede von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias zum Ausdruck gebracht<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. COURTH, Mariologie (Anm. 1) 350; BEINERT, Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 276 f.

<sup>5</sup> Vgl. BEINERT, ebd.

<sup>6</sup> MÜLLER (Anm. 1) 97.

<sup>7</sup> Ebd. 96.

<sup>8</sup> BEINERT, Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 278.

<sup>9</sup> Vgl. COURTH, Mariologie (Anm. 1) 356.

<sup>10</sup> Vgl. BEINERT, Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 279.

Die totale und ausschließliche Bezogenheit Marias auf Christus kommt auch in der Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, daß Maria ohne Erbsünde empfangen ist. Die Lehre von der Erbsünde besagt in ihrem Kern, daß jeder Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit vom Beginn seiner Existenz an in einen allgemeinen Schuldzusammenhang hineingestellt ist. Durch eigene Schuld fügt er sich diesem Schuldzusammenhang ein und zementiert ihn. So entsteht ein Teufelskreis von eigener Schuld und Schuldverstrickung, den der einzelne nicht aus eigener Kraft durchbrechen kann. Als voller und ganzer Mensch ist auch Maria grundsätzlich diesem Zusammenhang ausgeliefert. Sie gehört zur erlösungsbedürftigen Menschheit. Der christliche Erlösungsglaube besagt, daß die für alle Menschen geltende Schuldverfallenheit und Schuldverstrickung durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus durchbrochen worden ist. Dieses Heilshandeln in Christus ist freie Gnadentat Gottes, und das Heil, das er durch sie wirkt, vollzieht sich nur durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Beides gilt auch in Hinblick auf Maria. Dank der freien Gnade Gottes ist sie „vom Beginn ihres Daseins an in die heilende Erlösung Christi unmittelbar einbegriffen“<sup>11</sup>. Sie ist von Anbeginn ihrer Existenz an erlöst, ihr wurde vom Beginn ihres Daseins an das Heil geschenkt, und das heißt nichts anderes als: Sie ist Christus ganz und gar zugeordnet<sup>12</sup>. Das Dogma von der Erbsündefreiheit Marias bekennt so, „daß Maria uneingeschränkt das Heil von ihrem Sohn empfangen hat“<sup>13</sup>. Maria ist, um mit Karl Rahner zu sprechen, „die radikal Erlöste, ... der höchste und radikalste Fall der Verwirklichung des Heiles“<sup>14</sup> – die Ersterlöste ihres Sohnes.

An ihr wird erkennbar, wie Gott den Menschen ursprünglich gewollt hat und wie er ihn durch die Erlösung restituieren will. ‚Unbefleckte Empfängnis‘ bedeutet so gesehen „den tatsächlichen Zusammenfall von Schöpfung und Erlösung“. Maria ist „die erste Vertreterin der neuen Menschheit“ und wird zum „eschatologischen Zeichen für alle weiteren Generationen“<sup>15</sup>. Die Erbsündefreiheit Marias ist zugleich reale Bezeugung des Primats der göttlichen Gnade vor der menschlichen Schuld<sup>16</sup>. Die Heilsmacht Gottes hat den Vorrang vor der Macht der Sünde. Die Macht der Sünde kann letztendlich die Heilsmacht Gottes nicht hindern. Zur Logik des Glaubens an Maria als „glaubende Empfängerin“<sup>17</sup> ihres Sohnes gehört auch das Bekenntnis ihrer leiblichen Verherrlichung. Der Ganzhingabe Marias mit Leib und Seele, der im wahrsten Sinne totalen Hingabe ihres Lebens und ihrer ganzen Persönlichkeit entspricht es als Konsequenz, daß ihr ganzes Leben total, daß ihre Persönlichkeit ganz, eben mit Leib und Seele, zum endgültigen Heil gelangt ist. Mit den Worten Joseph Ratzingers: „Wo Totalität der Gnade ist, da ist Totalität des

<sup>11</sup> COURTH, Mariologie (Anm. 1) 367.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> MÜLLER (Anm. 1) 111.

<sup>14</sup> K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 374.

<sup>15</sup> BEINERT (Anm. 1), Die mariologischen Dogmen 290.

<sup>16</sup> Vgl. COURTH, Mariologie (Anm. 1) 367.

<sup>17</sup> MÜLLER (Anm. 1) 112.

Heils“<sup>18</sup>. Der außerordentlichen Begnadung Marias und ihrem außerordentlichen Glauben entspricht eine außerordentliche Verherrlichung. Die vollkommene Jüngerschaft Marias kommt in der Assumptio an ihr letztes Ziel. Dabei hat das Assumpta-Dogma, wie Ratzinger unterstreicht, „weniger im Inhaltlichen einer Aussage als im Akt der Huldigung, der Verherrlichung seinen Ursprung, seine Triebkraft und auch seine Zielsetzung“<sup>19</sup>. Es will „ein Akt der Verehrung sein, höchste Form des Marienlobes, der Preisung“<sup>19</sup>. Die inhaltliche Aussage zielt so auf die Marienverehrung, aber die Marienverehrung findet andererseits in dieser inhaltlichen Aussage ihren stärksten Grund. „Die Assumpta-Formel expliziert das, was die innere Voraussetzung der Verehrung ist“<sup>20</sup> – den einzigartigen Glauben und die einzigartige Begnadung Marias.

Der hier greifbar werdende unlösbare Zusammenhang zwischen Marienglauben und Marienverehrung führt zurück zu der Ausgangsfrage, wie eine im Marienglauben der Kirche fundierte, mariologisch verantwortete marianische Frömmigkeit strukturiert sein müßte, welche Impulse von ihr für die christliche Glaubenspraxis ausgehen könnten bzw. wie im Grundsätzlichen eine Marienverehrung geprägt sein sollte, die auch heute Zugänge zum Marienglauben der Kirche eröffnen könnte.

## II. Folgerungen

Die vorangegangenen Überlegungen erlauben – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – eine Reihe konkreter Schlußfolgerungen. Grundsätzlich ist festzuhalten<sup>21</sup>: Das direkte Marienlob, die in der persönlichen Verehrung Marias zum Ausdruck kommende Frömmigkeit, ist theologisch begründet und legitim. Die theologische Begründung unterstreicht aber gleichzeitig, daß marianische Frömmigkeit nicht bei der subjektiven Hinwendung zu Maria stehenbleiben kann. Marianische Frömmigkeit weist über die eigentliche Marienverehrung hinaus. Sie ist sozusagen ‚mehr‘ als Marienverehrung. Wir wenden uns Maria zu, weil sie den Weg der Christusnachfolge, der der einzige Weg zum Heil ist und zu dem wir alle aufgerufen sind, durch ihren begnadeten Glauben, ihre völlige Offenheit für Gott und durch ihre kompromißlose Jüngerschaft exemplarisch vorausgegangen ist und weil an ihr in einmaliger und unüberbietbarer Weise geschichtlich manifest

<sup>18</sup> RATZINGER, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Einsiedeln 1990 (Kriterien 44), 79.

<sup>19</sup> Ebd., 73.

<sup>20</sup> Ebd. 74.

<sup>21</sup> Vgl. F. COURTH, Art. Marienverehrung: LKDog 359–361; W. BEINERT, Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 312–314; DERS., Marienfrömmigkeit – eine pastorale Chance: IKAZ 7 (1978) 135–150; DERS., Zugang zu Maria – Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Marienverehrung: DERS. (Hg.) Maria heute ehren, Freiburg i. Br. u. a. 1977, 11–26; DERS., Theologische Perspektiven marianischer Frömmigkeit: ebd., 27–45; DERS., Heute von Maria reden. Kleine Einführung in die Mariologie, Freiburg i. Br. u. a. 1974 (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd. 1).

geworden ist, was Gott an jenen tut, die sich ihm vorbehaltlos anvertrauen. Aus dieser einzigartigen heilsgeschichtlichen Stellung und Funktion Marias folgt einmal, daß man von Maria nicht schweigen kann, wenn man von Christus reden will. Daraus folgt aber ebenso, daß das Marienlob im Grunde immer Gottes- und Christuslob ist und daß wahre marianische Frömmigkeit in einer an der vollendeten Jüngerschaft Marias orientierten Christusnachfolge besteht.

Wo marianische Frömmigkeit so verstanden wird, bleibt Maria als Leitbild christlicher Existenz unangefochten und unüberbietbar: An ihr läßt sich ablesen, was Glauben heißt, an ihr wird erkennbar, wie Christusnachfolge aussehen muß, sie ist ein sicheres Zeichen der Hoffnung für alle, die sich auf das Wagnis des Christusglaubens einlassen. Dieser Grundimpuls marianischer Frömmigkeit läßt sich anhand der Theologie der Mariendogmen entfalten und für das Leben des Christen heute konkretisieren:

Die Gottesmutterschaft Marias wurzelt ganz in der freien Gnadenwahl Gottes. Er ist es, der die Initiative ergreift. Aber er ergreift diese Initiative, indem er einen Menschen beruft. Er macht das Jawort Marias, das sie als Mensch stellvertretend für alle Menschen spricht, zu einem Element seines Heilsplanes. Durch ihr Jawort hindurch empfängt sie vom Hl. Geist. Sie wird zuerst in ihrer gläubigen Hingabe, dann erst dem Leibe nach die Mutter des Gottessohnes – „*Maria prius concepit in mente quam in ventre*“, sagte dafür die alte Theologie. An ihrem Jawort wird die ganze Radikalität, aber auch die ganze erlösende und befreiende Kraft des Glaubens erkennbar. Glaube in seiner letzten Konsequenz, wie er im Jawort Marias zum Ausdruck kommt, bedeutet ein Sich-Einlassen auf Gott und sein Wort ohne Netz und doppelten Boden. Wer das Ja des Glaubens einmal in Freiheit gesprochen hat, vollzieht dieses Ja nur ganz, wenn er sich fortan mit Leib und Seele, mit seiner ganzen Person, vorbehaltlos und vertrauensvoll Gott und seinem Wort unterwirft.

Maria läßt sich in die Hände Gottes fallen, und sie empfängt aus seiner Hand das Heil. Der Weg Marias zeigt, daß der Vollzug dieses Jaworts über die Wegstrecke eines ganzen Lebens trotzdem niemals leicht ist. Auch für sie, die in der Gottesmutterschaft so einzigartig Begnadete, gibt es schwere Stunden, gibt es das Dunkel des Glaubens und die Unbegreiflichkeit Gottes. Die Gläubigen aller Zeiten teilen diese Erfahrung. Auch dem heutigen Menschen, der sich mit einer Vielzahl von ‚Sinnangeboten‘ und einer zunehmenden Infragestellung vermeintlich sicherer Glaubensüberzeugungen konfrontiert sieht, ist sie gewiß nicht fremd. Auch für ihn kann es, wie für die Generationen vor ihm, eine Hilfe sein, Maria als Mutter und Schwester im Glauben neben sich zu wissen. Überdies kann er an dem Zeugnis ihres Lebens ablesen, daß der Glaube niemals ‚fertig‘ ist, daß er sich schon gar nicht im vermeintlichen Besitz von Glaubenssätzen und Glaubensüberzeugungen erschöpft, so richtig und wichtig diese auch immer sein mögen, sondern daß er sich im Laufe eines ganzen Lebens als Haltung der bleibenden Offenheit für Gott und sein Wort vollziehen und bewähren muß.

Der heute vielbeschworenen Orientierungslosigkeit und ‚Sinnkrise‘ könnte gerade durch den Hinweis auf Maria begegnet werden. An ihr wird exemplarisch

deutlich, daß der Mensch sich seinen Sinn nicht selbst ‚machen‘, sondern ihn nur durch die Bindung an Gott als letzten Sinn finden kann. Hätte sich Maria im Laufe ihres Lebens nicht auch immer wieder die ‚Sinnfrage‘ stellen können – angesichts der Prüfungen, die ihre uneheliche Schwangerschaft mit sich brachte, angesichts des manchmal für sie unverständlichen Auftretens ihres Sohnes, einschließlich aller damit verbundenen Sorgen, spätestens aber angesichts seines vermeintlichen Scheiterns am Kreuz, das ihrem Glauben an die Verheißungen des Engels bei der Verkündigung hohnzusprechen schien? Aber all diese zweifellos schweren Belastungen wurden für sie nicht zur Sinnkrise, weil sie in der vertrauensvollen Hingabe an Gott und seinen gnädigen Willen schon den Sinn gefunden hatte, der Halt und Kraft gab. Durch den Verweis auf Maria läßt sich so eine wichtige Hilfe zur Bewältigung des Lebens bzw. von Lebenskrisen aus dem Glauben gewinnen: Auch wer glaubt, wird mitunter zittern. Aber er darf sich in diesem Zittern, in seinen Ängsten und Unsicherheiten getragen und gehalten wissen, von einem barmherzigen Gott, und er darf gewiß sein, daß sein Vertrauen auf Gott nicht vergebens sein wird.

Ein weiteres kommt hinzu: Die transzendente Dimension der Gottesmutter-schaft Marias, die Tatsache, daß sie mit Ihrem Jawort die eigentliche Wesensbestimmung des Menschen, sein Ausgerichtetsein auf Gott, in vollkommener Weise verwirklicht hat, und daß ihr auf ihr Jawort hin das Heil geschenkt wird, macht manifest, daß der Glaube nicht Hindernis, sondern vielmehr Bedingung der Möglichkeit wahrhaft gelungenen Menschseins ist. Selbstverwirklichung ist entgegen einer heute weit verbreiteten Auffassung nicht im Selbstbezug, sondern nur im Gottesbezug zu erlangen. Sie vollzieht sich gerade im Glauben und im Gehorsam gegen Gottes Wort.

Sie wird gerade jenen geschenkt, die alles von Gott erwarten. Als Gottesmutter ist Maria im Vollsinn des Begriffs unvergleichlich. Dennoch ist sie auch in dieser einzigartigen heilsgeschichtlichen Rolle ein bleibend „aktuelles“ Leitbild jedes Christen, sofern Christus in jedem Christen Gestalt annehmen soll, sofern jeder Christ zur ‚Folie‘ werden soll, durch die hindurch Christus in dieser Welt erfahrbar wird.

Marias radikale Offenheit für Gott findet ihren realen und leibhaftigen Ausdruck in ihrer Jungfräulichkeit. Die Ganzhingabe der Jungfrau Maria an Gott und Christus gilt aber nicht nur für den Augenblick der Verkündigung, sondern prägt ihr ganzes Leben – auch in ihrer Solidarität mit den Schwachen und Niedrigen, wie sie im Magnificat zum Ausdruck kommt. Ihr vollendeter Dienst an ihrem Sohn ist zugleich auch ein ‚Dienst an seiner Sache‘ und deshalb ein Dienst an jenen, denen er sein Leben bis zur letzten Konsequenz des Todes opfert. Ihre ausschließliche Zuwendung zu Gott und zu Christus vollzieht sich so in der liebenden Zuwendung zu den Menschen. Christliche Jungfräulichkeit wird daher zu Recht bestimmt als „jene Lebensform, die von der leibhaftigen Hingabe an Christus geprägt ist und mit ihm zu einer verstärkten Solidarität mit seinen Brüdern und Schwestern führt“. Deshalb gilt in der Tat: „Wer sich so wie Maria Christus



überantwortet, wird ähnlich wie sie fruchtbar für viele<sup>22</sup>. Als Haltung ist diese christliche Jungfräulichkeit allerdings auch jenen möglich, die nicht die Enthaltung als Lebensform gewählt haben<sup>23</sup>. Nicht zuletzt im Deutlichmachen dieses Aspektes dürfte heute ebenfalls eine pastorale Chance marianischer Frömmigkeit liegen. Auch dort, wo Menschen sich für Ehe und Familie als ihre Lebensform entschieden haben und im Glauben den Partner mit all seinen Schwächen ganz annehmen, wo sie bereit sind, im Geist der Christusnachfolge alle Schwierigkeiten und Lasten, alle Unwägbarkeiten und Risiken auf sich zu nehmen, die heute mehr denn je mit einem Leben in Ehe und Familie verbunden sind, und diese dann unter Hintanstellung eigener Wünsche und Lebensträume auch im Glauben zu bewältigen suchen – wohl wissend, daß auch dies letztlich nur in der Gnade Gottes möglich ist –, liegt so etwas wie ein Ausdruck leibhaftiger Hingabe an Christus vor, auch dort ist eine *imitatio Mariae* gegeben.

Dies gilt um so mehr, wenn Menschen aus dem Glauben heraus die Bürde einer schwierigen Ehe unter Opferung des persönlichen Glücksstrebens auf sich nehmen oder wenn Eltern die lebenslange Sorge um ein behindertes Kind bis an die Grenze der Selbstaufopferung und oftmals noch darüber hinaus annehmen und aus all dem dann nicht Verbitterung und Neid, sondern Mitgefühl und Engagement für andere im Geist der Nächstenliebe erwachsen. Auch diese Menschen können fruchtbar werden für viele – gerade in einer Zeit, in der die Werte von Ehe und Familie ebenso wie die Wertigkeit behinderten Lebens immer wieder zur Disposition gestellt werden. Auch sie handeln aus einer Haltung heraus, die das ganze Leben und die ganze Person unter Gottes Wort stellt, aus einer Haltung vollendeter Jüngerschaft. Maria öffnet sich ganz auf Gott hin, und diese absolute Offenheit wird zur Quelle des Heils für sie und für die ganze Menschheit. Das Heil ist ganz von Gott. Nicht der Mensch ist es, der sich das Heil schafft, sondern Gott ist es, der dem Menschen, der sich für ihn und sein Wort ganz öffnet, das Heil schenkt.

Diese Botschaft ist eine ernüchternde Absage an alle Heilslehren und -ideologien, die die Selbsterlösung des Menschen propagieren. Aber sie stützt den Menschen nicht nur auf Menschenmaß zurecht, sondern sie entlastet und befreit auch denjenigen, der sich Gott vertrauensvoll öffnet. Er darf sich mit all seiner Zerrissenheit, mit all seinem vergeblichen Streben nach dauerhaftem Glück und Erfüllung, mit all seinem Scheitern in die Hände Gottes fallen lassen und kann gewiß sein, daß er nicht ins Bodenlose fallen wird.

Daß derjenige, der so – wie Maria – in seinem Leben auf Gott und sein Wort setzt, nicht auf Sand baut, wird durch die Lehre von der Erbsündfreiheit Marias unterstrichen. Allen, die den Weg der Christusnachfolge gehen, allen, die das Wagnis des Glaubens auf sich nehmen, ist Maria Zeichen für die Treue und Liebe Gottes. „Unbefleckte Empfängnis heißt . . ., Gott umfaßt dieses Menschenleben

<sup>22</sup> COURTH, Mariologie (Anm. 4) 357.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu auch: K. RAHNER, Maria Mutter des Herrn. theologische Betrachtungen, Freiburg i. Br. u. a. 1960, 64 f. 70–72.

mit liebender Treue. . . Gottes Gaben sind ohne Reue, sagt dieses Dogma. Getreu ist er, der den Anfang gab, er wird es vollenden! . . .<sup>24</sup> „Das gilt“, so stellt Rahner zu Recht fest, „zunächst gewiß von Maria. Aber daß es überhaupt einmal von jemandem gilt, ist schon aller Verheißung voll für alle“<sup>25</sup>.

Die universale Erlöserschaft Christi, die sich in voller Weise an Maria als „einer von uns“, als unserer Schwester im Glauben auswirkt, ist allen zugedacht, die sich auf dem Pilgerweg des Glaubens befinden. Diese Hoffnung wird durch die Lehre von der bleibenden Sündelosigkeit Marias noch verstärkt<sup>26</sup>. Der in der Erbsündenfreiheit Marias zeichenhaft zum Ausdruck kommende Primat der göttlichen Gnade vor der menschlichen Schuld ist auch für die Kirche als ganze, deren Urbild Maria ja ist, ein Unterpfand der Hoffnung. Es befähigt dazu, trotz der Sünde in der Kirche an die Heiligkeit der Kirche zu glauben<sup>27</sup>. Es stärkt die Überzeugung, daß die Heilmacht Gottes durch die Sündhaftigkeit der Kirche nicht gehindert werden kann. Es sollte schließlich auch zum rechten Umgang mit der Sünde in der Kirche befähigen: zum offenen Eingeständnis, daß es die Sünde in der Kirche gibt, und zur klaren Benennung von Schuld, verbunden mit dem gleichzeitigen Bekenntnis, daß diese Kirche trotzdem das geheiligte Volk Gottes ist, das auf dem Pilgerweg des Glaubens zwar Höhen und Tiefen durchmacht, dem aber die heiligende Liebe Christi unwiderruflich zugeeignet ist. Das könnte auch das Verständnis für die Lehre von der Heiligkeit der Kirche fördern, weil so deutlich würde, daß die Kirche ihre Heiligkeit nicht sich selbst, sondern allein der liebenden Zuwendung Gottes verdankt.

Die Verehrung Marias als Zeichen der Hoffnung für den einzelnen Gläubigen und für die Gemeinschaft der Glaubenden als ganze hat auch im Assumpta-Dogma ihren Ausdruck gefunden. Jenseits der theologischen Streitfrage, ob die hier getroffene Aussage von der Verherrlichung mit Leib und Seele affirmativ oder exklusiv zu verstehen ist<sup>28</sup>, ob also eine „gemeinchristliche Selbstverständlichkeit“<sup>29</sup> oder ein allein Maria zukommendes Privileg zum Ausdruck gebracht wird, läßt sich aus dem Dogma eine für die christliche Existenz zentrale Aussage ablesen<sup>30</sup>: Die ganze Person, der ganze Mensch hat jenseits des Todes eine Zukunft in Gott. Diese

<sup>24</sup> Ebd. 44 f.

<sup>25</sup> Ebd. 45.

<sup>26</sup> Ebd. 84.

<sup>27</sup> Vgl. COURTH, Mariologie (Anm. 1) 367.

<sup>28</sup> Die affirmative Deutung wird u. a. vertreten von: W. BEINERT, Heute von Maria reden (Anm. 21), 85; DERS., Die mariologischen Dogmen (Anm. 1) 292 f. K. RAHNER, Grundkurs (Anm. 14) 375; DERS., Maria (Anm. 23) 92 f.; B. WELTE, Maria, die Mutter Jesu, Freiburg i. Br. u. a. 1978, 86–93. COURTH, Mariologie (Anm. 1), 382 f. meldet gegenüber der affirmativen Deutung Bedenken an. Er trifft eine bedenkenswerte, wenn auch etwas akademisch anmutende Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren Aussage des Dogmas, die sich nur auf Maria beziehe, und einer mittelbaren Aussage, die sich auf alle Christen beziehe, sofern alle Jünger des Herrn mittelbar in die von Maria als Urbild der Gläubigen ausgesprochene Würdigung einbezogen seien (383).

<sup>29</sup> RAHNER, Grundkurs (Anm. 14) 375.

<sup>30</sup> Vgl. COURTH, Mariologie (Anm. 1) 383.

Zukunft in Gott, dieses Heil gilt auch für die Leiblichkeit des Menschen. Die ganze welthaft-geschichtlich-materielle Selbstdarstellung des Menschen als Person wird weiterleben.

Der Mensch, er selbst, sein Ich, wird weiterleben – nicht aus eigener Macht, sondern vielmehr weil Gott ihn in einer Weise kennt und liebt, daß er nicht mehr untergehen kann<sup>31</sup>. Das Bewußtsein, daß von einem geliebten Menschen nicht nur ‚etwas‘, nicht nur das vermeintliche Abstractum ‚Seele‘ weiterlebt, das zu definieren den meisten Menschen schwerfallen würde, sondern daß ‚er‘ weiterlebt, so wie man ihn gekannt und geliebt hat, ist eine entscheidende Hilfe angesichts des Todes, der die eigentliche Bewährungsprobe des Glaubens darstellt. Was haben modische Reinkarnationsvorstellungen einem Menschen zu bieten, der daran glaubt, daß er selbst, in seiner ganzen Personalität, mit allem, was ihn ausmacht, jenseits des Todes bei Gott sein wird, weil er ganz persönlich von Gott gekannt und geliebt wird? Auch das Empfinden für die Würde des Menschen wird so geschärft. Der Mensch ist mehr als ein ‚Welt Ding‘, das zu existieren aufhört, wenn es ‚defekt geht‘. Er ist der Dialogpartner Gottes, der zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen ist.

Wo dies bewußt gemacht wird, müßte es eigentlich auch gelingen, wieder so etwas wie eine ‚Kultur des Sterbens‘ zu etablieren und sie u. a. der in unseren Großstädten um sich greifenden Unart der ‚anonymen Bestattung aus Kostengründen‘ entgegenzusetzen. Daß die christliche Botschaft von einer Zukunft des Menschen jenseits des Todes nicht nur ein frommer Wunsch ist, ist an Maria als ‚einer von uns‘ nochmals manifest geworden. Maria, unsere Mutter und Schwester im Glauben ist uns auf dem Pilgerweg des Glaubens vorausgegangen in die Vollendung, und wir dürfen hoffen, daß auch unser Weg sein Ziel in der Vollendung findet. Das ist auch und gerade der Kirche als ganzer gesagt. Das endgültige Ziel in Gott, das Maria erreicht hat, ist der ganzen Kirche verheißen. Sie kann dieses Ziel – auch wenn der äußere Anschein oftmals dagegen zu sprechen scheint – nicht mehr verfehlen, denn sie hat es in Maria als ihrem Urbild bereits erreicht.

Die wenigen, vielfältig ergänzungsfähigen Impulse, die damit eruiert sind, unterstreichen, daß marianische Haltung ein hermeneutischer Prozeß ist<sup>32</sup>. Das bedeutet: Der Marienglaube muß in die christliche Glaubens- und Lebenspraxis ‚übersetzt‘ werden. Dem Christen von heute muß deutlich gemacht werden, worin die signifikante Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte, worin ihre einzigartige Exemplarität besteht. Erst von daher kann es dann gelingen, ihm die Bedeutung Marias bzw. einer marianischen Haltung für sein Leben als Christ verständlich zu machen. Nur so läßt sich vermitteln, daß Maria Leitbild des Christen in ihrem Christsein ist und daß er deshalb als Christ in seinem Hier und Heute sein und vollziehen muß, was Maria in ihrem geschichtlichen Kontext war und tat.

<sup>31</sup> Vgl. J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971 (dtv WR 4094), 262.

<sup>32</sup> Vgl.: BEINERT, Heute von Maria reden (Anm. 21) 15 ff.

Die Marienverehrung ist Ergebnis, aber zugleich auch Katalysator dieses hermeneutischen Prozesses, wenn in ihren Ausdrucksformen der trinitarische, christologische und ekklesiologische Charakter der Verehrung Maria erkennbar wird, wenn sie als „wertschätzende Antwort der Gläubigen auf die heilsgeschichtliche Sendung der Mutter Jesu“<sup>33</sup> verifizierbar ist. Wie dies erreicht werden kann, hat Papst Paul VI. bereits in „*Marialis Cultus*“ dargelegt. Klar und eindeutig wird die amtliche Liturgie als zentraler Ort der Marienverehrung herausgestellt (vgl. MC 1–23). Überdies müssen sich die außerliturgischen Formen der Marienverehrung der Liturgie der Kirche anpassen (vgl. MC 31). Wo dies geschieht, ist eine gegenseitige Befruchtung durchaus denkbar<sup>34</sup>. Auch die biblische Ausrichtung des Marienlobs, die Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse sowie die Anpassung an den jeweiligen soziologischen und kulturellen Kontext werden bereits von Paul VI. als *Desiderate* für eine Erneuerung der Marienverehrung genannt (vgl. MC 30).

Nicht zuletzt ist auch dem ökumenischen Anliegen Rechnung zu tragen. Es muß deutlich werden, daß die Hinwendung zu Maria keine Abwendung von dem gemeinsamen Ziel aller Christen bedeutet, sondern vielmehr direkt auf dieses Ziel hinführt. Das aber kann, ebenso wie die Belebung der Marienfrömmigkeit, nur gelingen, wenn sich an der Weise der Marienverehrung – bei allem legitimen Marienlob und bei aller legitimen Affektivität als dem Ausdruck einer ganzheitlich menschlichen Antwort auf Gottes Heilstat – jenes Wort des Ildefons von Toledo verifizieren läßt, das als Motto über jeder Form marianischer Frömmigkeit stehen könnte: daß nämlich „auf den Herrn bezogen wird, was der Magd an Verehrung dargebracht wird und auf den Sohn zurückstrahlt, was der Mutter erwiesen wird . . .“ (PL 96, 103; MC25)

<sup>33</sup> COURTH, *Mariologie* (Anm. 1) 389; vgl. auch: DERS., *Marianische Gebetsformen*: W. BEINERT/H. PETRI (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 363–403; DERS., *Marienlob in der Eucharistiefeier*: H. PETRI (Hg.), *Christsein und marianische Spiritualität*, Regensburg 1984 (MSt 6), 93–103.

<sup>34</sup> Vgl. etwa die Einlassungen bei COURTH (Anm. 1) 395.

## Elementarisierung in der Erstkommunion-Katechese

In der Diskussion über korrelationsdidaktisches Denken in der Katechese ist schon seit langem auf die zwei Pole, von denen der Vorgang eines wechselseitigen Erschließens von Vermittlungsgegenständen geprägt ist, hingewiesen worden: 1. Aufarbeiten des Stoffes und 2. Aufarbeiten der Lebenserfahrung der Teilnehmer. Diese beiden Seiten (theologische Repräsentanz und Lebensrelevanz) des Vermittlungsgeschehens dürfen sich nicht nur einander gegenüberstehen, sondern müssen im Prinzip korrelativer Übersetzung miteinander verbunden werden. Aufgabe einer (Eucharistie-) Katechese muß es daher sein, existentielle Lebenserfahrungen zu erschließen, die einen persönlich konkreten Zugang zum Glauben (bzw. zum Sakrament der Eucharistie) ermöglichen. Als Anforderung an eine Katechese ergibt sich, daß sich dem Teilnehmer in der Katechese die Wirklichkeit des Sakraments erschließt und daß er damit selbst für diese Wirklichkeit erschlossen wird (objektives und subjektives Moment!)<sup>1</sup> Es ist deshalb angezeigt, die Katechese unter dem Gesichtspunkt des Elementarisierungskonzeptes<sup>2</sup> zu planen.

In den folgenden Überlegungen soll der Versuch gemacht werden, das „Elementare“ sowohl auf der Seite der Sakramententheologie als auch auf der Seite des Subjekts (Mit „Subjekt“ sind alle Teilnehmer an der Katechese gemeint: Seelsorger, Kinder, Eltern, Katecheten!) zu bestimmen. Dies geschieht am Beispiel der Sakramenten Katechese anläßlich der Hinführung von Kindern zur Erstkommunion. Das entsprechende Beziehungsgeflecht, besonders die Verstehensprozesse und Auffassungsstrukturen der Kommunionkinder und deren Eltern werden im Vordergrund stehen. Im Anschluß und in Fortführung der von K. E. Nipkow vorgestellten Fassung „werden vier miteinander verschränkte Elementarisierungsrichtungen einander zugeordnet“<sup>3</sup>: 1. Elementare Strukturen; 2. elementare Wahrheiten; 3. elementare Erfahrungen und 4. elementare Anfänge.

### I. Elementare Strukturen: Elementarisierung als wissenschaftliche Vereinfachung (systematisch-theologischer Aspekt)

Durch die Frage nach den Sinnzusammenhängen und den Bedeutungsschichten sollen elementare Strukturen entfaltet werden, welche die Komplexität des Inhaltes

<sup>1</sup> Vgl. W. KLAFFKI, Neue Studien zur Bildungstheorie. Beiträge zur kritisch-konstruktiven Didaktik, Weinheim/Basel 1985, 87 ff.; DERS., Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim 1975, 126–153.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. NIPKOW, Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung, K. Bl. 1986, 601; DERS., Das Problem der Elementarisierung der Inhalte des Religionsunterrichts, in: G. BIEMER/D. KNAB (Hg.), Lehrplanarbeit im Prozeß. Religionspädagogische Lehrplanreform, Freiburg-Basel-Wien 1982, 73 ff.; vgl. F. SCHWEITZER, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992, 359 ff.

<sup>3</sup> K. E. NIPKOW, Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung, K. Bl. 111 (1986), 601.



reduzieren, die konstitutiven Bestandteile herausstellen und die mehrschichtigen Gesamtzusammenhänge auf eine Linie zurückführen. Die theologische Erschließung des „grundlegend Einfachen“ (K. E. Nipkow) bewirkt eine sachgemäße, wissenschaftlich verantwortbare Konzentration auf den Grundgehalt einer Sache (hier: Sakrament der Eucharistie).

„Vereinfachung“ meint deshalb nicht Simplifizierung oder billige modernistische Anpassung, sondern das Weglassen verkomplizierender Aspekte, Reduzieren irreführender Daten, Zurückführen von Zusammenhängen auf grundlegende Linien. Dadurch gelingt es besser, einen Gegenstandsbereich dem Verstehen der Teilnehmer zugänglich zu machen, ohne dabei konstitutive Elemente zu verkürzen bzw. wegzulassen.

## II. Elementare Wahrheiten: Elementarisierung als wertende Vergewisserung in der Gegenwart (anthropologischer Aspekt)

Hier geht es darum, die elementaren Strukturen auf die heutigen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten der Teilnehmer so zu beziehen, daß für sie eine Einsicht in diese Wahrheit möglich wird. Es ist also zu fragen: Welche Sinn- und Glaubensprobleme werden durch die elementaren Strukturen aufgeworfen?

„Es handelt sich dabei um die Vorbereitung und Hinführung zur eigenen religiösen Urteilsbildung, mithin um den reflektierten Glaubensvollzug im Kontext konkreter Weltbewältigung.“ Diese „Dimension der Elementarisierung kann dabei eine langfristige Perspektivenplanung darstellen, weil sachgemäße Einsichten oftmals erst auf höheren Entwicklungsstufen möglich werden“<sup>4</sup>.

## III. Elementare Erfahrungen: Elementarisierung als lebensbedeutsame Erschließung (individueller Aspekt)

Die Erwartungen an die Katechese sind insbesondere darauf hin ausgerichtet, daß die Teilnehmer nicht nur elementare Strukturen erkennen, sondern eigene existentielle und religiöse Erfahrungen machen (Individualisierungsinteresse). Indem hier „Glaube im Vollzug“ (K. E. Nipkow) zum Zentrum der Überlegung wird, stehen auf der dritten Ebene menschliche Grunderfahrungen im Zusammenhang mit menschlichen Alltagserfahrungen. „Mit der Frage nach den ‚elementaren Erfahrungen‘ ist immer beides gemeint: die Erfahrungen der Schüler heute und der ‚Erfahrungsgrund‘ [G. Ebeling] der überlieferten Zeugnisse von damals. Es sollen die Lebens- und Glaubenserfahrungen [und in dieser Konkretion die ‚Offenbarung‘ (Gottes) hinter und in den Texten und die Erfahrungen vor und mit den Texten] in eine lebendige Korrelation geraten.“<sup>5</sup> Die auf der ersten Ebene gewonnenen logisch-allgemeinen, lehrmäßig explizierten elementaren Strukturen und die auf der zweiten Ebene sich zeigenden elementaren Wahrheiten werden in den Lebensraum der Teilnehmer umgesetzt. Insbesondere die Identifizierung der

<sup>4</sup> G. LÄMMERMANN, Zur Elementarisierung des Elementarisierungsproblems, in: der evangelische erzieher 40 (1988), 562 f.

<sup>5</sup> K. E. NIPKOW, Elementarisierung als Kern der Unterrichtsvorbereitung, K. Bl. 111 (1986) 605.

ursprünglichen Erfahrungsgrundes im Rahmen heutiger Erfahrungen können den Teilnehmern neue Glaubenserfahrungen (existentiell-konkret) ermöglichen.

#### IV. Elementare Anfänge: Elementarisierung als Ermittlung von zeitlichen Anfangsvoraussetzungen (entwicklungspsychologischer Aspekt)

Hier wird nach den zeitlichen Anfangsgründen im lebensgeschichtlich-dynamischen Sinn gefragt. Analog zur ersten Elementarisierungsebene, die sich mit der Strukturierung der Sache bzw. des Gegenstandes beschäftigte, wird jetzt nach dem Verstehensweg der Adressaten gefragt und die „Aufschließbarkeit“ der Teilnehmer reflektiert. Jetzt geht es um kognitive (vgl. Piaget<sup>6</sup>), moralische (vgl. Kohlberg<sup>7</sup>) und religiöse (vgl. Oser<sup>8</sup>) Strukturen, die den Vermittlungsprozeß kennzeichnen. Erst eine elementare Erschließung des Themas unter dem Aspekt entwicklungspsychologischer Erkenntnisse kann eine angemessene Beantwortung der Frage nach den Voraussetzungen des sich entwickelnden Verstehens gewährleisten.

##### 1. Die Rolle entwicklungspsychologischer Fragestellungen in der Eucharistiekatechese

Unter der entwicklungspsychologischen Fragestellung könnte man zunächst etwas Triviales verstehen, nämlich die Rücksicht auf die Besonderheit des Teilnehmers einer Katechese und die Forderung, seine Fassungskraft, seine Grenzen, seine Erfahrungen und Möglichkeiten in den Mittelpunkt der Überlegungen zu stellen; d. h. seinen Verstehenswegen nachzugehen. Daß dabei besonders Kinder anders denken als Erwachsene, ist keine neue Entdeckung; es ist Gemeingut. Dennoch wird dieser Aspekt in der katechetischen Praxis sträflich vernachlässigt.

Kindheit ist als lebensgeschichtliches Moment in den Vermittelnden und quasi objektiv in der nachwachsenden Generation gegeben, mit der Folge, daß sich in dem Umgang mit den Teilnehmern einer Katechese das Eigene mit dem Fremden verschränkt. Man kann sagen, daß der Vermittler insbesondere im Blick auf unser Thema, sich immer direkt oder indirekt auf seine eigene Kindheit bezieht. Zur katechetischen Motivation gehört es daher unvermeidlich, etwa das eigene Eucharistieverständnis zu suchen, zu wiederholen, zu dementieren und es zu überbieten. Indem der Katechet also versucht, sich dem kindlichen Verstehen und Erfahren zu stellen, verarbeitet er zugleich auch seine eigene Biographie.

Dabei steht der Erzieher in der Gefahr, spätere Entwicklungs- und Verstehenszustände auf Kinder zu übertragen. Er macht das Kind oder zumindest seine Disposition zum Objekt des Planens. Daß das Verstehen von Gott und Welt sich vom kindlichen Bewußtsein her differenzierend entwickelt, wird sehr häufig verklärend gesehen und daß darin jedoch neben einem Zuwachs auch ein Verlust

<sup>6</sup> Vgl. J. PIAGET/B. INHELDER, Die Psychologie des Kindes, Frankfurt 1977; vgl. L. MONTADA, Die Lernpsychologie J. Piagets, Stuttgart 1970.

<sup>7</sup> Vgl. zu L. Kohlberg: F. OSER/W. ALTHOF, Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart 1992.

<sup>8</sup> Vgl. F. OSER/P. GEMÜNDER, Der Mensch. Stufen der religiösen Entwicklung, Gütersloh 1988.

liegt, wird oft übergangen. Die Interpretation, daß Kindsein vor Gott, „klein sein vor dem allzeit größeren Gott“ und vertrauensvolles Anerkennen des Vaters sei, weist darauf hin, daß man dem Kinderstatus zwar einen bevorzugten Rang zuspricht, diesen aber aus Sicht des Erwachsenen definiert. Diese Betrachtungsweise verklärt das Gottesbild der Kinderwelt. Das „Dogma“ von dem glücklichen Kind und dem Vorrang des Kinderlebens wird aus der Erwachsenenenebene projiziert und im Sinne von Geborgenheit und harmonischer Umschlossenheit gedeutet. Wenn man sich aber die Hilflosigkeit des Kindes, sein Angewiesensein auf elterliche Sorge und Pflege sowie den Wunsch des Kindes selbst, gar nicht Kind zu sein, vor Augen hält, so muß man Aristoteles recht geben, der in der Eudemischen Ethik (215b) schreibt: „Und was für ein Leben führt man in der Kindheit! Kein Verständiger würde es über sich gewinnen, in dieses zurückzukehren!“

Die Feststellung, daß in der Erziehung gewissermaßen die Erwachsenen das verlorene Paradies kindseliger Ungebundenheit und religiöser Glückseligkeit noch einmal (oder besser erst jetzt) realisieren können, nämlich mit Bezugnahme auf das Recht des Kindes, Kind zu sein, und mit der ausdrücklichen Berufung auf das NT sowie auf Jesus selbst, hat in der Praxis mannigfaltige Gesichter hervorgebracht. Das Kindschema zeigt sich in der Wehleidigkeit angesichts der scheinbaren religiösen Gleichgültigkeit, der angeblichen Strangulierung des religiösen Elans durch kirchlich-institutionelle Vorgaben und ist oft auch gegenüber der theologischen Wissenschaft immun. Hier wird Katechese von den Erwachsenen her gedacht und ein bestimmtes Bild von der Kindheit vorausgeschickt, das im Grunde mehr über den Erwachsenen sagt als über Kinder<sup>9</sup>.

## 2. Überlegungen zur Entwicklung des Gottesbildes im Rahmen der Eucharistiekatechese

Das Kind erfährt quasi seine Welt strukturell ganzheitlich und anders als Erwachsene. Für das Kind dreht sich die Welt um es selbst. Sie wird in bezug auf das eigene Erleben, Fühlen, Greifen und Sehen erfahren. Affekt und Wahrnehmung werden als Gesamtheit nicht getrennt geführt und sind sozusagen in einem Bild zusammengefaßt. Zentrische Orientierung und Egozentrik kennzeichnen das Kleinkindalter. Wie Gottesbilder von 4–5jährigen Kindern zeigen, haben Wind, Regen, Schnee, Sonne und Mond ihren von Gott bestimmten Platz. Alles ist von Gott gemacht, gegliedert und geführt. Kinder sehen sich diesem Übergeordneten

---

<sup>9</sup> Dies läßt sich an einem einfachen Beispiel, der Aussage in Mt 18, 3 ([vgl. 19, 14] „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Reich der Himmel kommen!“) zeigen. Es ist die Interpretation der Exegeten, daß es hier um die „Hochschätzung der Kinder, ihre volle Eingliederung in die Gemeinde geht“. Dem Kinderstatus kommt in der Auslegung ein Vorrang der Vollkommenheit zu, von dem das Kind – Gott sei Dank – so nichts weiß. Man spricht vom Sein des Menschen, als gäbe es nur eine bestimmte Ausfaltung. Der Aspekt, daß Menschen immer auch geworden sind, ist nicht beachtet. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium 1/2. Kommentar zum Neuen Testament (Die neue Echter Bibel), Würzburg 1987, 182.

ausgeliefert<sup>10</sup>. Gott wird als Macht betrachtet, die fürsorglich den Weg ins Leben zeigt, die Dinge der Welt erklärt und so Sicherheit gibt. Die Erfahrung des Guten erweckt Vertrauen und das Gefühl der Geborgenheit. Dabei ist wichtig, daß die Kinder erleben, wie Gott ihnen sozusagen jeden Tag etwas von seiner unübersteigbaren und nicht hinterfragbaren Macht abgibt. Die Einsicht, daß ihnen selbst Dinge gelingen, die zuvor nur Gott machen konnte, führt dazu, daß die schicksalsgewollte Autorität sowohl als Lebensraum schaffende als auch begrenzende Größe aufgefaßt wird. Diese Macht wird jedoch zunächst nicht angezweifelt, sondern, weil vorgegeben, als natürlich und notwendig empfunden<sup>11</sup>.

Das Kind glaubt an ein Größeres, das über ihm steht und es in allem leitet. Es ist Vollzugsorgan dieses Ursächlichen und in einem eher reaktiven Verhalten verhaftet: „Gott macht das schöne Wetter.“ „Warum?“ „Weil er es macht!“ Das hat auch für das Eucharistieverständnis grundlegende Bedeutung. Aus Sicht des Kindes kann positiv in der Eucharistie zum Ausdruck kommen, daß Gott es beschützt, ihm Gesundheit und Freude gibt. Er beeinflusst den Menschen (auch alle anderen lebendigen Wesen) in direkter Weise. Deshalb ist es nach Ansicht des Kindes sein Wille, daß man zur Kommunion geht, denn sonst besteht die Gefahr, daß die Beziehung zu ihm zerbricht.

Aber zum Großwerden und zum Lernen gehört der Abschied von diesem unbekümmerten eindimensionalen Beziehungsstrukturen. So erkennt das Kind eines Tages plötzlich, daß Sonne, Mond und Sterne ihren eigenen Gang gehen, daß Gott nicht einfach das Wetter macht. Je mehr die Kinder heranwachsen, werden innerweltliche Zusammenhänge differenziert wahrgenommen. Das Kind fordert seine Eigen-Verantwortung und sieht in Gott jemanden, der es belohnt oder bestraft<sup>12</sup>: „Handle ich ‚gut‘, belohnt mich Gott, handle ich ‚schlecht‘, werde ich bestraft.“ Das Kind versucht daher die über ihm stehende Autorität durch Opfer, Gebete, durch Erfüllung von Normen zu beeinflussen. Es muß etwas tun, um entweder die Gunst des Über-Ihm-Stehenden zu erhalten oder – bei fehlerhaftem Verhalten – die möglichen Strafen abzumildern.

Erfährt das Kind im Hinblick auf das Sakrament der Versöhnung Gott nun als Despoten, der Fehlverhalten bestraft, so hat das Folgen, die sehr schwer wieder aufzuarbeiten sind. Wenn Gott als Alleinherrscher gesehen wird, dessen Macht man verständnislos gegenübersteht, so verstellt sich dem Kind die Entwicklungs-

<sup>10</sup> In der Beschreibung der einzelnen Stufen religiöser Entwicklung wird im folgenden auf OSER, *Wieviele Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988, 44 ff. und auf F. OSER/P. GEMÜNDER, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh 1988, 79–96 zurückgegriffen: 1. Stufe: Sicht einseitiger Macht und Autorität: Deus-ex-machina-Stufe.

<sup>11</sup> Vgl. A. A. BUCHER, „Gott ist ein Mensch...“ Kurzbericht über eine empirische Untersuchung zu den Gottesbildern im Grundschulalter, in: K. Bl. 116 (1991) 331–336.

<sup>12</sup> 2. Stufe: Sicht der Beeinflussbarkeit des Ultimativen durch Riten, Erfüllung von Geboten usw.: Do-ut-des-Stufe. Vgl. F. OSER/P. GEMÜNDER, *Der Mensch*, 84 ff.

chance zur Mündigkeit und zum Selbststand. Wenn Eltern und Erzieher hier den Willen des Kindes durch Restriktionen mit Hinweis auf Gott brechen und Gott um jeden Preis Sieger bleiben soll, wird vielleicht zunächst seine – aus der Sicht des Kindes einschüchternde und ängstigende – Macht behauptet. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wird aber sein Ansehen und sein Einfluß verloren sein. In diesem Fall hat das Gottesbild schon in frühem Alter eine verzerrte und ängstigende Maske gewonnen. Auch im In-Frage-Stellen und Aufbegehren gegen Gott muß das Kind erfahren dürfen, wie dessen verantwortungsvolle Autorität befreit und Eigenverantwortung, Mündigkeit und Selbststand ermöglicht. Das Kind braucht die durch Eltern und Erzieher vermittelte liebevolle Zuwendung Gottes. Es muß sie als echt und dauerhaft erfahren. Nur wenn das Kind am eigenen Leibe spürt, daß Gott Mehrer, nicht Minderer seines Lebens ist, kommt dessen Autorität nicht abhanden. Wenn Gott im Leben des Kindes erlitten wird als der, der mehr tadelt als lobt, mehr fordert als schenkt und mehr beschränkt als befreit, geht seine Macht mit Gewißheit im zunehmenden Alter verloren. Im Blick auf die Eucharistiekatechese muß daher beachtet werden, daß für das Kind der Wille Gottes sich im Sakrament äußert. Wenn ich die Begegnung mit Christus in der Eucharistie nicht annehme, werde ich bestraft, wenn ich aber kommuniziere, tut mir das gut, und ich werde belohnt.

Zu strenge, zu fürsorgliche oder zu restriktive religiöse Erzieher dürfen sich nicht bei der Zeit und der Gesellschaft beklagen, wenn sie merken, daß Kinder dann der christlichen Kirche keine lebensrelevante Autorität zuweisen. Sie haben es selbst verschertzt. Jedoch wird man zugestehen müssen, daß Umweltfaktoren und Gesellschaftsstrukturen mit dazu beitragen, daß das christliche Sinnangebot an Boden verliert.

Das verstehende Einfühlen in das Gottesbild des Kindes, welches geprägt wird durch das „Tun-Ergehen-Schema“, zielt einen wechselseitigen Austausch zwischen Mensch und Gott an und dient dem Schutz des Partners Kind. Dieses braucht eben die Wahrnehmung der Vertrautheit und Geborgenheit, die ihm hilft, sich von Gott als geliebt und angenommen zu fühlen. Nur so ist er in seiner Gegenwart, derjenige, der seine richtende Macht als Leben ermöglichend und erhaltend einsetzt.

Dies wird besonders wichtig, aber auch konfliktreich in der Pubertät. Damit der Heranwachsende sich selbst finden und kennenlernen kann, lehnt er sich gegen Autoritäten und gegen seine bisher vorgegebene Mitwelt auf. Es gibt nichts, wogegen er sich nicht wendet. Angefangen mit dem Widerstand gegen die äußeren Sitten der Familie bis zu den Grundlagen gemeinsamer gesellschaftlicher Überzeugungen übt er heftig Kritik. Die Grundlagen der Erziehung, Sozialprinzipien der Gesellschaft, Schule und Lehrer, Ehevorbild und Glauben der Eltern werden hinterfragt. Indem der Heranwachsende sich zunächst von den Einstellungen der Kindheit löst, findet er sein eigenes Ich und regelt nun seine Beziehungen mit der Mitwelt selbstverantwortet neu. In dieser Phase bleibt auch die religiöse Entwicklung nicht unberührt. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch verändert sich. Häufig richtet sich die Kritik gegen die Institutionen, die den Anspruch erheben, Gottes Wort zu tradieren. Aber auch das Gottesbild des Jugendlichen selbst steht in



der Auseinandersetzung. Um für sein Leben eigene Verantwortung zu übernehmen und sich von der Abhängigkeit einer übergeordneten Macht zu befreien, muß er sich von ihr lösen<sup>13</sup>. Indem er versucht nun alle Entscheidungen selbst zu fällen, ist er auf sich selbst verwiesen. Der göttlichen Autorität wird ein eigener Wirkungsbereich zugeschrieben.

Diese kritische Auseinandersetzung führt dazu, daß der Heranwachsende zunächst Gott keine für sein Leben relevante Position zubilligt. Je stärker die Konfrontation stattfindet und je offener die Kritik geäußert wird, um so mehr werden die religiösen Erzieher herausgefordert. Wo aber die Autorität Gottes und ihrer Vermittler zuvor schon verlorengegangen, kann keine Debatte aus Sicht des Jugendlichen stattfinden<sup>14</sup>. Er lebt an Gott vorbei, ohne ihn ernst zu nehmen oder es für wichtig genug anzusehen, sich mit ihm oder mit denjenigen, die an Gott glauben, auseinanderzusetzen. Wenn es der Kirche und ihrer Vertreter gelingt, ein Milieu zu schaffen, indem die Kritik auch offen ausgesprochen werden kann, wird zwar die göttliche Autorität hinterfragt, aber durch die Offenheit solcher Äußerungen zugleich auch anerkannt. Dies kann nicht ohne Konflikte – auch bzw. vorzugsweise in der Katechese abgehen, besonders da die Jugendlichen ihr Anrecht auf Erweiterung des eigenen Lebensraumes oft sehr leidenschaftlich vorbringen.

Zweifelsfrei ist also festzuhalten, daß Religiosität in jedem Fall vorliegt. Kinder weisen Gott eine positive Autorität zu, die ihnen Sinn erschließt, somit Welt erklärt. Die Ursache hierfür ist aber nicht die Stärke und Allmacht Gottes, sondern das aus der anerkannten Überlegenheit erwachsende Vertrauen, daß Gott es gut meint. Hat dieses Vertrauen keine Basis oder geht es im Laufe der Entwicklung verloren, ist die Suche nach Ersatzautoritäten und die sogenannte „religiöse Gleichgültigkeit“ die oft beklagte Folge. Der Jugendliche glaubt, er sei vollständig selbstverantwortlich für sein eigenes Leben und für das, was die Welt betrifft. Freiheit, Sinn, Hoffnung und Lebensglück sind Größen, für die man selbst die Gelingensvoraussetzung schaffen muß. Gott stellt deshalb eine Größe außerhalb des Menschlichen dar. Er hat seinen eigenen Bereich, der ganz anders ist als derjenige des Menschen. Jedoch kann in der Eucharistie für den Jugendlichen positiv deutlich werden, was Gott mit der Welt vorhat: Liebe und Zuwendung, da das Transzendente Repräsentant für die Grundordnung des Lebens und der Welt ist. Deshalb sucht er in der Eucharistiefeier Zuwendung, die er aber auch sonstwo finden kann. Andererseits ist er der Auffassung, daß der Alltag davon nicht direkt beeinflusst wird. „Im Alltag muß ich selbst zurecht kommen; es muß mir etwas bringen“, sind typische Aussagen dieses Denkens. Das, was Gott für die Welt in Christus durch uns tut, kann Sinn des Eucharistieverständnisses von Jugendlichen

---

<sup>13</sup> Die 3. Stufe beschreiben F. OSER/P. GEMÜNDER als Autonomie der Person durch die Abtrennung vom genuin humanen Bereich; vgl. F. OSER/P. GEMÜNDER, *Der Mensch*, 87 ff.

<sup>14</sup> „Nicht selten wird die in der Kindheit übernommene Religiosität als Glaubens- und Normensystem empfunden, das zu den Fragen und Werten eines Jugendlichen oder Erwachsenen einfach nichts zu sagen hat und darum beispielsweise durch irgendeine Form von Humanismus zu ersetzen ist.“ B. GROM, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf 1981, 307.

werden. Im Überwinden von Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und negativer Abhängigkeit kann Eucharistie die verborgene Immanenz dieser Tatsache bedeuten.

Erst in späteren Lebensphasen kommt es zu einer neuen Orientierung an ein immer schon Vorgegebenes<sup>15</sup>. „Der Mensch sieht sich selbst als Entscheidender, Handelnder, Reflektierender und Verantwortlicher. Er fragt nun aber nach den Bedingungen seiner Vernunft und seiner Möglichkeiten. Das Letztgültige wird gesehen als Bedingung der Möglichkeit dieser seiner Freiheiten schlechthin.“<sup>16</sup> Dies formuliert der Mensch z. B.: „In der Eucharistie werde ich freigesetzt; sie gibt mir Kraft für mein alltägliches Tun. In der Realpräsenz Jesu wird die Möglichkeit für mein Handeln eröffnet.“

In einer weiteren Phase religiöser Entwicklung sieht sich der Mensch „in allem, was er tut, heilsgeschichtlich verwurzelt. In seinem positiven wie negativen Handeln scheint immer schon ein Letztgültiges auf, das vor allem dort in Erscheinung tritt, wo echte engagierte Begegnung stattfindet“<sup>17</sup>. Daher kann die Eucharistie nun als ein realisierendes Zeichen für Christi liebende Gegenwart, mit denen, die mit ihm zusammen sein wollen, aufgefaßt werden. Dabei durchdringt Christus die Mahlgemeinschaft und bewirkt und befähigt die Teilnehmer, sich dem Nächsten und Gott liebevoll zuzuwenden sowie im Nächsten Gott zu erkennen.

Die Vermittlung des Gottesbildes muß, wie gezeigt werden konnte, beachten, daß ursprüngliche Religiosität eine Anfangschance ist, die wahrgenommen und gepflegt, die aber auch vertan und verscherzt werden kann, und zwar in jeder Phase der Entwicklung. Darum ist es so wichtig, daß Kinder von Anfang an ein ihre Entwicklung förderndes Verständnis von der Autorität Gottes haben und praktizieren. Kinder dürfen nicht in Unmündigkeit gehalten werden, sonst erwächst gegenüber der Autorität Gottes eine kritiklose Beziehung, die entweder zu befängener Unterwürfigkeit oder zu voreingenommener Ablehnung führt.

## V. Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag hat sich mit der Frage nach der didaktischen Vorbereitung einer Katechese beschäftigt. Deren Ziel muß es sein, die religiöse Selbständigkeit und Mündigkeit der Teilnehmer zu fördern. Dies geschieht nicht nur durch das Angebot von Einzelerkenntnissen und religiösen Wissensinhalten, sondern reproduktiv und nachbildend. Durch eine dem jungen Menschen zu gewährende Begleitung soll ihm geholfen werden, eine ihm beim Erarbeiten von den Teilnehmern betreffenden Themen bisher nicht verfügbare Strukturierungs- und Handlungsperspektiven zu gewinnen.

<sup>15</sup> 4. Stufe: OSER beschreibt solche reife Urteilsstruktur als Autonomie der Person durch Annahme apriorischer Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten durch Letztgültiges. Vgl. F. OSER/P. GEMÜNDER, *Der Mensch*, 90 ff.

<sup>16</sup> F. OSER, *Das Verhältnis von religiöser Erziehung und Entwicklung: Ein religionspädagogisches Credo*, in: RPB 21 (1988) 12–29, 14; vgl. DERS., *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988, 46.

<sup>17</sup> F. OSER, *Das Verhältnis von religiöser Erziehung und Entwicklung* 14.

Ausgangspunkt dabei ist, daß die Teilnehmer einer Katechese bereits authentische Erfahrungen mit Gott gemacht haben und daß diese Erfahrungen subjektiv bedeutend sind wie die gesellschaftlich bzw. kirchlich verantworteten Erfahrungen, die sich in Theologie und Lehre niederschlagen. Eine so orientierte Katechese greift die Wahrnehmungen und Verwertungen persönlicher Erfahrungen konzeptionell auf. Wenn die biographischen und lebenszyklischen Grundbefindlichkeiten ernstgenommen werden, als die für den Gläubigen gültigen Voraussetzungen, mit einer Sache oder einem Problem umzugehen, wird ihm der Weg eröffnet, wie er die Situationen seines eigenständigen (religiösen) Lebens bewältigen kann. Dies hat besondere Bedeutung für das sich entwickelnde Gottesbild des Menschen. Aus diesen Erkenntnissen zieht der Beitrag konkrete Konsequenzen für Vorbereitung und Durchführung von Erstkommunionkatechese.

1. Es wäre zu untersuchen, ob die Katechese entwicklungspsychologische Aspekte bedenkt und den Lernvoraussetzungen der Teilnehmer gerecht wird.
2. Die Planung der Gemeindekatechese muß stärker berücksichtigen, daß genügend Zeit vorhanden ist, die Katechumenen kennenzulernen.
3. Neben der Vorbereitung der Unterrichtseinheiten und Einzelstunden müssen die Themen und Inhalte auf das Gottesbild hin befragt werden, damit das Entwicklungsniveau des Lernenden beachtet werden kann.
4. Es wäre zu prüfen, inwieweit die eigene religiöse Entwicklung des Lehrenden den reduzierten Aussagen und Handlungsentscheidungen im Lerngeschehen zugrunde liegt.
5. Vordringlich erscheint heute jedoch neben der didaktischen Erschließung religiöser Inhalte, vor allem in der Gemeinde und in der Katechese religiöse Erfahrungsräume zu schaffen, in denen der Mensch seine Gottesbeziehung (vor allem in den Krisen) ausdrücken kann.

Die genannten Aspekte des Elementarisierungsprozesses sind nicht als methodische Schritte mißzuverstehen. Die vier Elementarisierungsebenen greifen ineinander über und bedingen einander gegenseitig.

Die Überlegungen der vorliegenden Skizze haben sich auf die Darstellung des Elementarisierungsprozesses konzentriert. Vieles spricht dabei dafür, daß die Mehrdimensionalität der Elementarisierung nicht nur in bezug auf den Adressaten (Teilnehmer) bedacht, sondern auch im Hinblick auf die Gemeinde bzw. das Umfeld (Verwandte, Paten, Außenstehende usw.) erweitert werden muß, da Katechese im Medium der Begegnung innerhalb solcher Gesamtgemeinde geschieht. An dieser Stelle sollte nur eine Grobskizze vorgelegt werden, die die zu leistenden Elementarisierungsaufgaben anzeigt. Die spezifischen Probleme und Aufgaben des Elementarisierungsmodells können eigentlich nur im Rahmen einer konkreten Gemeinde jeweils neu herausgearbeitet werden.

BOTTERMANN, Helga: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (Hermes Einzelschriften 71). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1996. 200 S., kart. 88,- DM.

Das Gespräch zwischen Althistorikern und Theologen ist in der deutschsprachigen Forschung seit zwei Generationen fast ganz abgerissen – zum Schaden beider Seiten. So ist es besonders erfreulich, daß sich eine Althistorikerin eines Themas angenommen hat, das Altertumswissenschaftler, Judaisten, Exegeten und Kirchengeschichtler gleichermaßen angeht. Und vielleicht horchen die Neutestamentler auf, wenn ihnen von dieser Seite einmal ein Befremden über die Art und Weise gestanden wird, wie viele von ihnen die „historisch-kritische Methode“ handhaben: „Von außen gesehen, herrscht ein Skeptizismus, der schon Formen von Beliebigkeit annimmt“ (S. 88. Vgl. S. 21). Es wird Zeit, daß wir unsere Quellen und ein Geschichtswerk wie die Apostelgeschichte des Lukas wieder richtig (ein)schätzen lernen (vgl. S. 29–42 zur Apg).

Der Hauptanteil der Untersuchung ist dem sogenannten „Claudiusedikt“ gewidmet und dem berühmten Satz Suetons: „Die Juden, die, angestiftet von Chrestus (impulsore Chresto), ständig für Tumulte sorgten, vertrieb er aus Rom“ (Claud. 25, 4). Diese Nachricht bezieht die Vf. auf das Jahr 49 n. Chr. Die Notiz bei Cassius Dio (LX 6, 6) deutet sie dagegen überzeugend auf die Vorgeschichte dieser Maßnahme: Im Jahr 41 erließ der Kaiser ein Versammlungsverbot für Juden und befahl (!) ihnen, bei ihrer überkommenen Lebensweise zu bleiben. Wahrscheinlich drohte er auch schon den Schritt an, den er dann acht Jahre später auch tat. Nun herrscht bekanntlich ein alter Streit hinsichtlich des in der Sueton-Notiz erwähnten Chrestus: Ist damit ein jüdischer Zelot dieses Namens gemeint, oder steckt dahinter ein mißverständenes „Christus“? M. a. W.: Sind die Tumulte auf jüdisch-christliche Auseinandersetzungen zurückzuführen oder nicht? Die Forschungsgeschichte zu dieser Frage, die die Vf. bis in die Zeit des Humanismus zurückführt, ist eines der aufschlußreichsten Kapitel des Buches (S. 57–87). Alle philologischen Probleme werden sorgfältig erörtert. Am Ende steht die klare Entscheidung für die *interpretatio christiana*: „Christus ist der einzige berühmte Chrestus des 1. und 2. Jh. n. Chr., wie schon Basnage [1706] und Heumann [1709] gesagt haben“ (S. 100). Dann geht die Vf. der Frage nach, was damals in Rom eigentlich geschehen ist (S. 136–140). Ihre überraschende, aber gut begründete These: Die Tumulte hängen mit dem Auftreten des Petrus in Rom zusammen. „Niemand anderer kommt als spiritus rector der ständigen Tumulte in Betracht, denn er ist der einzige Apostel, der von der christlichen Überlieferung mit Rom in Verbindung gebracht wird“ (S. 137).

Im letzten Hauptteil befaßt sich die Vf. mit der nicht weniger schwierigen Frage des Aufkommens des Christennamens und des Verhältnisses von römischem Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (S. 141–188). Die Übernahme des Begriffs *christianus* als *Selbstbezeichnung* (vgl. Apg 11, 26) kann ihrer Ansicht nach nicht vor 60 oder 70 n. Chr. erfolgt sein. Vielleicht spielte die Verhaftung und Überstellung des Paulus nach Rom dabei eine wichtige Rolle (vgl. S. 168–177). Die verschiedenen Informationssplinter fügt die Vf. schließlich zu einem gut begründeten geschichtlichen Gesamtbild zusammen, das sie bis zu dem berühmten Brief des Plinius an Trajan weiterführt. Dabei verfolgt sie als wichtigen Gesichtspunkt auch die Frage, ab wann die Christen in römischen Augen überhaupt als Christen identifizierbar waren und nicht mehr nur als Juden, die auf Anstiften eines gewissen Chrestus Tumulte hervorrufen. (Dabei müßte allerdings mehr beachtet werden, daß das Bewußtsein der Eigenständigkeit auf jüdischer und „christlicher“ Seite viel früher ausgebildet sein konnte als die entsprechende Erkenntnis auf seiten der römischen Behörden.) Auch die Frage, wie es dazu kam, daß das bloße Bekenntnis als Christ für eine Verurteilung vor Gericht genügte, hat die Vf. eine



hypothetische Antwort. Hier könnte die Zahlungsverweigerung für den *fiscus Iudaicus* eine Rolle gespielt haben (182–186).

Das Buch ist in einem frischen, lesbaren Stil geschrieben und vermittelt eine Fülle von Einsichten. Es kann uneingeschränkt empfohlen werden. M. Reiser, Mainz

SCHWANK, Benedikt OSB: Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis. St. Ottilien: EOS Verlag 1996. 521 S., 70,- DM.

Moderne wissenschaftliche Bibelkommentare, die der historisch-kritischen Methode verpflichtet sind, lassen immer deutlicher einen großen Mangel erkennen: Sie bieten zwar eine Überfülle von Informationen und Informationchen; sie diskutieren des langen und breiten literarkritische oder textlinguistische Quisquilien und tausend zweitrangige Vorfragen, aber die Sache, von der der Text spricht, und ihre Bedeutung für uns heute kommt kaum noch zur Sprache. Die Exegese dieser Kommentare wirkt darum distanziert und museal. (Eine rühmliche Ausnahme bildet der Matthäus-Kommentar von U. Luz.) Selbst die historische Neugier wird, wo es um philologische und kulturgeschichtliche Sachverhalte geht, oft genug enttäuscht oder mit einem Hinweis auf irgendwelche Standardwerke abgespeist. Kein Wunder, daß diese Kommentare für die Praxis, insbesondere die Verkündigung, unbrauchbar sind. Leider bieten auch für die Praxis bestimmte kleinere Kommentare oft nur einen verdünnten Aufguß der größeren.

In dieser Situation ist das angezeigte Werk ein Lichtblick. Der Vf. hat an der Hochschule für Philosophie in München und 16 Jahre in Jerusalem gelehrt. Mit dem jetzt veröffentlichten Kommentar legt er sein Lebenswerk vor. Er bemüht sich um eine historisch-kritisch fundierte geistliche Exegese. Sein Stil ist nüchtern, klar und unprätentiös. Mit Vorfragen hält er sich nicht auf und beginnt nach einem kurzen Vorwort und einer ebenso kurzen Einführung (15–17) mit dem eigentlichen Kommentar. Jeder Abschnitt ist nach einer sehr wörtlichen Übersetzung der Perikope, die in Sinnzeilen geboten wird, vierfach gegliedert: Teil A gibt Informationen zur Textkritik und bespricht philologische Fragen, z. B. mögliche Übersetzungsvarianten (ohne Griechischkenntnisse vorauszusetzen!); Teil B behandelt Probleme der Literar- und Traditionskritik und gibt kulturgeschichtliche, vielfach palästinakundliche Hinweise; Teil C bietet die eigentliche Auslegung des Textes und seiner Theologie; Teil D greift jeweils ein wichtiges Thema der Perikope auf und stellt es in den weiteren Kontext der biblischen Theologie.

Die Teile A und B machen auch einem theologischen Laien deutlich, welche philologischen und historischen Probleme der Bibeltext aufwirft und von welcher Relevanz sie sein können (z. B. 361 f. zu 14, 1 [„Ihr glaubt an Gott. Glaubst auch an mich!“]; 475 zu 20, 17 [„Halte mich nicht fest!“]; 483 zu 20, 19 [„Friede euch!“]). Hilfreich ist auch der knappe Exkurs zum Turiner Grabtuch (463 f.). Die Exegese in Teil C beschränkt sich auf Wesentliches. Sie ist bewußt kirchlich und will zum Verständnis kirchlicher Traditionen helfen. So findet man interessante Hinweise zur Rolle der johanneischen Aussagen in der Trinitätsdiskussion (363 f.; 373 f.), zur Bedeutung des „gezeugt, nicht geschaffen“ im Credo (374 f.), gute Überlegungen zur Einheit der Kirche (413–416) oder die schlichte Frage: „Wie soll das bißchen Wasser der Taufe ewiges Heil vermitteln können?“ (272) Man entdeckt, daß die Kirche historische Probleme des Textes liturgisch gelöst hat (394 f.). Wertvoll sind auch Hinweise auf die Exegese der Kirchenväter (z. B. zu Joh 9).

Ein besonderes Anliegen ist dem Vf. die Traditionsgeschichte. An vielen Stellen zeigt er, wie Johannes an vorgegebene Traditionen anknüpft und diese gemäß der ihm eigentümlichen, nachösterlichen Perspektiven weiterbildet. So wird auch die innere, sachliche Übereinstimmung mit der synoptischen Darstellung Jesu bei aller johanneischen Eigenart verständlich,



etwa im Hinblick auf die Ostertradition mit Auferstehung, Erhöhung und Himmelfahrt (479 f.). Besonders erfreulich sind die zahlreichen geistlichen Gedanken, die stets aus dem Text entwickelt und nüchtern, ohne Betulichkeit, vorgetragen werden (z. B. 240: „Wer sich selbst wichtig macht, der verkündigt sicher nicht Gottes Botschaft.“ 319: „Denn bei echter Gottesliebe – und allein bei ihr – ist jede Angst vor ‚Übertreibungen‘ sinnlos“ [zu Joh 12, 1–8]). Der Vf. beweist immer wieder, daß man mit wenigen, schlichten Sätzen viel sagen kann, wenn sie durchdacht sind (z. B. 169–171: die Macht des Wortes Jesu; 190 f.: „Erfolg“ und „Ankommen“ aus christlicher Sicht; 330: Hat das Christentum versagt?; 399: Bittgebet). Zur Frage der Identität des Evangelisten – er verbirgt sich „hinter einem Schleier, den wir an keiner Stelle mit Sicherheit lüften können“ (Vorwort) – äußert sich der Vf. vorsichtig; er hält aber die traditionelle Identifizierung mit dem Sohn des Zebedäus – mit Recht! – für die wahrscheinlichste (505–508). Der Kommentar schließt mit ausgewählten Literaturhinweisen (509–521). Er kann als Beispiel für die *pia diligentia*, die Augustinus vom Exegeten fordert (de cons. ev. II 21, 51), vorbehaltlos empfohlen werden.

M. Reiser, Mainz

HEINEN, Heinz: Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung. Trier: Paulinus-Verlag 1996, 344 Seiten, geb. mit Schutzumschlag 39,80 DM.

Anlaß, dieses Buch zu schreiben, war für den Autor die Heilig-Rock-Wallfahrt (9). Das Lesen dieser wichtigen Veröffentlichung kann daher auch als eine Art Nachbereitung der Heilig-Rock-Wallfahrt aufgefaßt werden. Dabei gilt als Leitsatz: „Bei aller historischen Kritik, die hier zu ihrem Recht kommen muß, ist es doch auch ein Anliegen dieses Buches, die Trierer Tradition von den Voraussetzungen ihrer Entstehungszeit her zu begreifen und dem Leser verständlich zu machen“ (9). Die Darstellung endet mit dem Sieg des Christentums im ausgehenden 4. Jahrhundert. Die Schwerpunkte sind: Das römische Gallien: die Umwelt des frühen Christentums, die Christenverfolgung und die Trierer Märtyrertradition, die ersten Bischöfe Triers, Konstantin der Große und Helena: Trier als Kaiserresidenz und Bischofssitz (306–337), Bischof Maximinus und der Kampf um die Rechtgläubigkeit, Athanasius im Trierer Exil, Bischof Paulinus: Glaubenskampf und Verbannung, die letzte Blüte des römischen Trier: die Zeit der valentinianischen Dynastie (364–383), Staatsstreich und Ketzerprozeß, Augustinus und die Anfänge des Mönchtums in Trier, der Niedergang des Heidentums im spätrömischen Trier, Ende und Neubeginn: die Völkerwanderung. Sehr einprägsam erscheinen Heinens Darlegungen besonders dann, wenn er festen Boden betritt in der Zeit Konstantins des Großen und des Bischofs Agricius. H. versucht hier und auch an vielen anderen Stellen, das Leben der damaligen Kirche von Trier nüchtern und lebendig zugleich nachzuzeichnen. In diesem Zusammenhang möchte ich auf den Brief verweisen, den Constantinus II., Sohn Konstantins d. Gr., am 17. Juni 337 an die Gemeinde von Alexandrien schrieb und bei der Entlassung des Athanasius aus dem Exil in Trier nach Alexandrien sandte. H. sagt dazu: „Dieses aufschlußreiche Dokument, das in griechischer Sprache vorliegt und über den engen Kreis der Spezialisten hinaus kaum bekannt sein dürfte, soll hier in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht werden, ist es doch zugleich eines unserer wichtigsten Zeugnisse über den Aufenthalt des Athanasius in Trier“ (123). Ebenso dankbar sind Laien und Fachleute für die vollständige deutsche Übersetzung des Gesetzes, das „immer wieder als wichtigstes Zeugnis für die Etablierung des Christentums als Staatsreligion unter Theodosius angeführt“ wird (235). Offenbar hat nach Aussage H.s selbst bisher „keine vollständige deutsche Übersetzung dieses Gesetzes“ (235) vorgelegen. Dankbar verzeichnet der Leser auch die Berücksichtigung des Materials aus dem Bereiche der christlichen Archäologie zur Darstellung der lit. Quellen. Ausgewählte Lit., eine vorzügliche Zeittafel, sowie ein ausführliches Register beschließen diesen nach allen Seiten hin erfreulichen Band.

E. Sauser, Trier

DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II / 1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche. Studienbücher Theologie, Band 11, 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1996, 224 Seiten, 1 Karte, 1 Zeittafel, kart., 34,- DM.

Hier werden die kirchengeschichtlichen Ereignisse von Konstantin d. Gr. bis zum Ausgang der Spätantike dargestellt. Dabei hat sich der Verfasser, wie in Band I, darum bemüht, Kirchengeschichte auch als theologische Disziplin erscheinen zu lassen. In den historischen Abläufen sollte auch „Gottes Heilswirken sichtbar werden“ (Seite 9), „das durch menschliches Handeln innerhalb und außerhalb der Kirche auf vielfältige Weise gefördert oder behindert werden kann“ (Seite 9). Die ausführliche Zitation von Quellentexten, wie wir ihr auch in Band I begegnet sind, wird hier wiederum glücklich aufgenommen. Dabei waltete gründliche Objektivität, so daß ein „ausgewogenes Bild der Kirche des 4.-6. Jahrhunderts“ (Seite 9) entstehen konnte. Allerdings mußte Band II geteilt werden: In diesem Band wird daher die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat wie das Verhältnis der Kirche zu anderen gesellschaftlichen Gruppen behandelt. Im kommenden 2. Teil soll dann das innerkirchliche Leben, die Entwicklung der Theologie und die Entfaltung der Volksfrömmigkeit beschrieben werden. Überall versteht es der Verfasser, ausgewogen und zugleich kritisch vorzugehen, so daß der Leser wirklich viel auch für die gegenwärtige Stunde der Kirchengeschichte zu lernen vermag. Beispielhaft ist etwa seine Darlegung der „Konstantinischen Wende“. Er weicht ganz bewußt und begründet von einer negativen Beurteilung ab, so daß der undifferenzierte Schuldzuspruch hoffentlich endgültig aus der Wissenschaft der Kirchengeschichte beseitigt sein dürfte. Bemerkenswert ist hier, um nur einen Punkt herauszugreifen, die Frage nach der Legitimität der christlichen Botschaft, ob diese nämlich „von ihrem erzieherischen Erfolg und der Besserung der menschlichen Verhältnisse im irdischen Bereich „einfach so abhängen“ (Seite 50). Lapidar stellt hier der Verfasser fest: „Die Aufgabe der Kirche besteht nicht in der Besserung und Humanisierung der Welt, sondern darin, den Menschen die Hoffnung auf Vergebung zu verkünden und – gegen alle Erfahrung – zu erhalten. . . . Andererseits ist der sittliche Erfolg nicht unwichtig, besonders für die Glaubwürdigkeit der Kirche nach außen . . . Anders läßt sich die Hoffnung auf Vergebung nicht lebendig erhalten . . . Aufgabe und Ziel der Kirche lassen sich nur dialektisch bestimmen. Will man sich kirchengeschichtlich motiviert Rechenschaft über die konstantinische Zeit, näherhin über die christlichen Impulse der konstantinischen Gesetzgebung, geben, muß auch dieser mehr theologische und weniger historische Gesichtspunkt der Vergebung einbezogen werden, damit das Urteil nicht einseitig vom Standpunkt des Kulturhistorikers aus ergeht. Ein weiterer Aspekt der Frage nach der Wirksamkeit der Kirche in der spätantiken Gesellschaft muß eigens behandelt werden: die Ausbildung der kirchlichen Caritas. Mit ihr hat die Kirche den eigenständigsten und originellsten Beitrag zur Humanisierung der antiken und nachfolgend der ganzen abendländischen Gesellschaft geleistet“ (Seite 50). Eine Vielfalt von Aspekten bilden dann die großen Kapitel über den „Weg zur Reichskirche“ wie über die „Abendländische Kirchenfreiheit und Byzanz“. Das Buch schließt mit dem Abschnitt über die Kirche im frühbyzantinischen Reich. Des Verfassers Schlußworte gelten dem Phänomen des Cäsaropapismus. Auch hier wird ein Für und Wider sorgfältig abgewogen, mit dem Ergebnis eines gewissen Schwebezustandes, der wahrscheinlich der historischen Wahrheit am nächsten kommt. So die letzten Worte des kostbaren Buches: „Dem Zwiespalt, als gesellschaftliche Größe in der Welt und zugleich auf dem Weg zum vollendeten Reich Gottes zu sein, ist die Kirche nach der Konstantinischen Wende weder im Westen noch im Osten entgangen“ (Seite 210).

E. Sauser, Trier

Zu den bedeutendsten Herausforderungen der Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert gehört ohne Zweifel die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen. Das II. Vaticanum hatte sich bereits diesem Thema gewidmet und in LG 16 eine erste Annäherung versucht. Eigens widmet sich die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ dieser Thematik. Die entscheidende Frage ist die nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums: Ist Jesus der Christus, der einzige Weg zum Heil? In der vorliegenden Studie setzt sich M. mit zwei Vertretern der pluralistischen Religionstheologie (PRT), John Hick und Paul F. Knitter, auseinander. Ihre Theorien werden im einzelnen dargestellt (75–110). Beide gehen von der Voraussetzung aus, daß eine innergeschichtliche Tatsache niemals mit dem Absoluten identifiziert werden kann. Folglich ist der Glaube daran, daß Jesus von Nazareth als Sohn Gottes die Offenbarung des Absoluten ist, Rückfall in den Mythos. Hick spricht zwar von einer transzendenten Realität; sie bleibt aber aufgrund der Subjekt-Objekt-Spaltung – seit Kant nicht mehr zu widerlegen – für den Menschen unerkennbar, so sehr sich der Mensch auf sie verwiesen weiß. Die Religionen haben zwar alle auf ihre Weise geholfen, diese transzendente Realität als eine unbedingte von anderen Erfahrungen zu unterscheiden. Indem sie von ihr her eine Integration aller Lebensbereiche ermöglichten, konnte der Mensch sich von einer Zentrierung auf sein Ich zu einer Befreiung zur Liebe transformieren. Jesus ist eines dieser religiösen Genies. M. stellt die Beschäftigung mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums in einen weiteren Horizont: Gibt es einen Sinn für das menschliche Dasein, und ist dieser nur Sinn „für mich“? Oder ist Sinn das, „was für alle Subjekte das Gute ist“ (12)? Wie ist in diesen Zusammenhang der Glaube an Jesus als den einzigen Vermittler des Sinns „an sich“ und deshalb als den Sinn „für mich“ einzuordnen?

In einer klaren Übersicht stellt der Verfasser die „geistesgeschichtlichen Voraussetzungen gegenwärtiger Christologie“ (17–60) dar. Dieser erste Teil des Buches umfaßt einmal eine philosophische Darstellung der „neuzeitlichen Wende zum Subjekt“ (17–36) seit dem Nominalismus. In origineller Weise exemplifiziert er dann diese philosophische Entwicklung anhand der modernen Kunst. Er sieht sie als „Indikator eines zunehmenden Subjektivismus“ (37) und stellt die einzelnen Stilrichtungen unter diesem Gesichtspunkt vor (37–60). Ein eigenes Kapitel widmet M. der Christologie Drewermanns (61–74). Dieser zeichnet Jesus als absolute Person nur, wenn und insoweit er dem Menschen, der zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ausgespannt ist, aus seiner Grundangst heraushilft und ihn lehrt, Gott ohne Bedingung zu vertrauen. Jesus ist „nicht der Sinn an sich, sondern Katalysator der Erfahrung von unbedingtem Sinn und als Katalysator „einzigartig“, aber nicht „einzig“. (69) Das könnte also auch Buddha sein. D. leugnet nicht Jesu Historizität, sondern wendet sich gegen die, die in ihm die Selbstmitteilung Gottes sehen und ihn deshalb als einzig betrachten, unabhängig davon, ob sie durch ihn zu jenem Vertrauen gelangen, „durch das jeder einzelne seine Unendlichkeit auf das Unendliche... hin transzendieren kann“ (74).

Der 3. Abschnitt des vorliegenden Werkes ist die Antwort auf die Fragestellungen und zugleich eine tiefgehende Darlegung der eigenen Überzeugung des Verfassers: Christus ist Sinn für jeden einzelnen Menschen, weil in ihm der Sinn an sich offenbar wurde. Im Gespräch mit E. Levinas und vor allem mit dem fundamentaltheologischen Grundriß „Gottes letztes Wort“ von H. J. Verwey geht der Verfasser der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit nach, wie das, was mich unbedingt angeht, im Bedingten sich selbst mitteilen kann. Es geht um die unbedingte Anerkennung des anderen als des anderen und darin um das wahre Selbstsein desjenigen Subjektes, das dies vermag. So kommt M. von der philosophischen Seite her zu der Möglichkeit, daß der trinitarische Gott, der in sich genau dies ist – unbedingte Anerkennung des anderen als des anderen –, sich als solcher dem Menschen

mitteilt und ihn befähigt, ebenso in Freiheit diesen Akt mitzuvollziehen. M. eröffnet von der Grundstruktur der biblischen Offenbarungsgeschichte her einen Zugang zu Jesus Christus und seinem Dienst der Stellvertretung. Stellvertretung ist nicht Ersatz für andere, sondern Ermöglichung für alle, inmitten der Geschichte der Liebe, die den anderen als anderen anerkennt, zum Sieg zu helfen. Weil Gott als Liebe die Anerkennung des anderen als des anderen unbedingt vollzieht und so die Freiheit des Menschen achtet, handelt er in der Geschichte nicht ohne uns und vollendet so die Bundestheologie. Jesus ist der Christus, der den Raum ermöglicht, daß durch ihn und mit ihm und in ihm jeder jeden unbedingt als den anderen anerkennen kann und so ihm das schenkt, was er selbst von Christus empfängt, er selbst zu sein in Liebe. Kirche als Grundsakrament ermöglicht so, Christi Leib zu sein, und hilft durch die einzelnen Sakramente, die Liebe auch dort noch hinzutragen, wo das Gegenteil von ihr gelebt wird. So kann man für alle hoffen, daß die unbedingte Anerkennung jedes Menschen durch jeden möglich wird, dies aber, weil die Liebe nicht zwingt, nicht als das notwendige Ende der Geschichte anzusehen ist.

Die Darlegungen M. zeichnen sich durch einen großen Tiefgang, durch einen originellen Ansatz, durch eine hervorragende Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Autoren aus. Zugleich bieten sie eine gute Zusammenfassung des umfassenden Werkes desselben Autors, das im Johannes-Verlag 1991 unter dem Titel „Stellvertretung – Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie“ erschienen ist. Der Verfasser hilft, die Frage nach der Einzigkeit des Christlichen in dieser Welt begründet und nicht fundamentalistisch zu beantworten. Dies ist in der gegenwärtigen Zeitsituation sicher eine notwendige Herausforderung, der sich der Verfasser in überzeugender Weise gestellt hat. F. Genn, Trier

**DIE INKUNABELN DER TRIERER DOMBIBLIOTHEK.** Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Bestandsgeschichte der Dombibliothek. Im Auftrag des Trierer Domkapitels bearbeitet von Michael Embach. Provenienzzuweisungen von Reiner Nolden. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Band 29). Trier: Paulinus-Verlag, 1995, 214 Seiten, 98,- DM.

Neben den Handschriften zählen vor allem die Inkunabeln zu den ganz besonderen Schätzen einer jeden Bibliothek. Dabei handelt es sich um Bücher, die von der Veröffentlichung des ersten mit beweglichen Lettern hergestellten Druckes (um 1455) bis zum Jahr 1500 einschließlich erschienen sind. Für die ca. 45 Jahre umfassende Inkunabelzeit rechnet man weltweit mit etwa 27 000 verschiedenen Titeln bzw. Auflagen. Die Katalogisierung und bibliographische Beschreibung dieser Frühdrucke ist in Deutschland mittlerweile auf einem recht guten Weg. Insbesondere die in rascher Abfolge erscheinenden Bände des Inkunabelkataloges der Bayerischen Staatsbibliothek München bedeuten für die Inkunabelforschung einen außerordentlichen Gewinn.

Daß jedoch nicht nur die großen Bibliotheken, sondern auch kleinere Sammlungen immer wieder Überraschendes zu bieten haben, zeigt ein Blick in den jüngst erschienenen Inkunabelkatalog der Trierer Dombibliothek. Der insgesamt ca. 170 Titel beschreibende Band weist eine Reihe von Druckwerken nach, die zu den wertvollsten und seltensten Inkunabeln überhaupt gehören. Genannt seien hier die *Editio princeps* (1460) des von Johannes Gutenberg gedruckten „Catholicon“ (HC 2254), die deutsche Ausgabe der „Schedelschen Weltchronik“ [Nürnberg, 1493], eine 1496 in Lübeck erschienene Ausgabe des „Speygel der Leyen“, eine ebenfalls in Lübeck entstandene glössierte niederdeutsche Evangelienausgabe („Evangelia dorch dat gantze jar mit der Glosse“, um 1475) oder ein Exemplar des „Rosarium beatae Virginis Mariae“ [Gérard Leeu, Gouda, um 1484].

Was den Charakter der Inkunabelsammlung der Trierer Dombibliothek anbetrifft, so lassen sich inhaltliche bzw. thematische Schwerpunkte nicht ausmachen. Dies ist bei einer Büchersammlung, die nicht planmäßig erworben wurde, sondern ausschließlich durch Schenkungen angewachsen ist, aber auch nicht anders zu erwarten. Der Hauptanteil der so zusammengetragenen Bestände stammt aus der Vorprovinz des bibliophilen Paderborner Domdechanten Christoph von Kesselstadt (1757–1814). Kesselstadt durchforschte zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Reihe säkularisierter Klosterbibliotheken des mittel- und norddeutschen Raumes (Paderborn, Hildesheim, Magdeburg u. a.) und erwarb auf diese Weise manchen niederdeutschen Druck von zum Teil unikatem Rang.

Im Anschluß an die Titelbeschreibungen erscheinen weiterführende Literaturangaben, am Ende des Kataloges die üblichen Register und Konkordanzen. M. Embach, Trier

OCKENFELS, Wolfgang (Hrsg.): Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Band 11. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1992, 188 Seiten, kart., 22,80 DM.

Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach kann für sich das Verdienst verbuchen, durch den von ihr getragenen Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ und die Reihe „Beiträge zur Katholizismusforschung“ der deutschen Katholizismusforschung eine Fülle von Impulsen gegeben und einen immensen Fundus an grundlegenden Darstellungen zur Verfügung gestellt zu haben. Die „Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus“ komplettieren den bisherigen Beitrag durch den Versuch, zentrale Texte aus der Geschichte des deutschen sozialen und politischen Katholizismus in neuen Zusammenstellungen dem heutigen Leser zu präsentieren. In diese Tradition ist auch der hier zu besprechende Band einzuordnen.

Der Herausgeber Wolfgang Ockenfels hat in diesem Band 59 Texte dokumentiert, die das spannungsreiche Verhältnis von katholisch-sozialer Bewegung und sozialistischer Bewegung zwischen 1835 und 1981 widerspiegeln. In sechs chronologische Blöcke unterteilt, läßt sich der Wandel im Verhältnis dieser Kontrahenten ebenso gut nachvollziehen wie die deutlich ausgeprägte Kontinuität. Eine knappe und prägnante Einleitung (Seite 9–18) führt den Leser in die Textsammlung und das Thema ein. Jeder einzelne chronologische Block wird dankenswerterweise gleichfalls mit kurzen Erläuterungen des Herausgebers eröffnet, die die Spezifika der jeweiligen historischen Konstellation hervorheben und einige Informationen zu den Verfassern der Texte bieten. Die ausgewählten Autoren (z. B. Buß, Kolping, Ketteler, Hitze, Stegerwald und Nell-Breuning) sind durchweg exponierte Vertreter des deutschen politisch-sozialen Katholizismus, so daß der Band bei aller thematischen Konzentration zugleich ein Abbild dieses Katholizismus wird. Es ist mehr als Zufall und Ergebnis einer notwendigerweise subjektiven Textauswahl, wenn der Herausgeber kaum offizielle Texte des bischöflichen Lehramtes aufgenommen hat. Die weltanschauliche und realpolitische Auseinandersetzung mit dem Sozialismus war eben primär das Werk vieler Laien und „einfacher“ Kleriker. Ein knappes (für manchen interessierten Leser vielleicht zu knappes) Quellen- und Literaturverzeichnis rundet den Band ab. Bedauerlich ist das Fehlen von einschlägigen Registern, ein Manko, das die ganze Reihe charakterisiert. Für jeden, der mehr wissen will als nur die Standardfloskel, daß die Katholiken schon immer gegen den Sozialismus gewesen seien, bietet sich dieser rundum gelungene Band zur intensiven Lektüre an. Die Texte eignen sich in ihrer Kürze auch sehr gut als Quellenlektüre im Rahmen des Studienbetriebs.

B. Schneider, Trier



- ALT, Josef (Hrsg.): Arnold Janssen SVD. Briefe nach Neuguinea und Australien. Steyler Missionswissenschaftliches Institut St. Augustin, Band 63. Nettetal: Steyler Verlag 1996, 452 Seiten, 20 Fotos, 4 Karten, brosch., 40,- DM.
- ARENS, Edmund (Hrsg.): Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas. Paderborn: Verlag F. Schöningh 1997, 203 Seiten, kart., 48,- DM.
- BÄRSCH, Jürgen: Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Quellen und Studien – Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Band 6. Münster: Aschendorff Verlag 1997, XXXII und 382 Seiten, geb., 78,- DM.
- BAUER, Johannes B. (Hrsg.): Die heißen Eisen in der Kirche. Fundamentalismus, Geburtenregelung, Organspende, Sterbehilfe, Diakonat der Frauen, Priesterehe etc. Information und Überblick über die strittigen Positionen und kirchlichen Probleme von heute. Köln: Styria Verlag 1997, 310 Seiten, geb., 39,80 DM.
- BORGONOVO, Graziano (Hrsg.): Gesù Christo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica „Veritatis Splendor“. Lugano, 15–17 giugno 1995. Lugano: Editioni Piemme 1996, 304 Seiten, Paperback, L. 35 000.
- CODA, Piero: Gott – Geheimnis und Nähe. Die dreifaltige Liebe in Offenbarung, Erfahrung und Theologie. Aus der Reihe: Theologie und Glaube. München: Verlag Neue Stadt 1997, 236 Seiten, geb., 38,- DM.
- DOHMEN, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage. Stuttgarter Biblische Beiträge, Band 35. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, 366 Seiten, kart., 89,- DM.
- DUFFRER, Günter (Hrsg.): Ein Leben für die singende Gemeinde. Heinrich Rohr zum 95. Geburtstag. Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 10. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1997, Abt. Öffentlichkeitsarbeit, 116 Seiten, brosch., 5,- DM.
- GANZER, Klaus: Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Reformationgeschichtliche Studien und Texte, Suppl. – Band 4. Münster: Aschendorff Verlag 1997, VIII und 740 Seiten, geb., 150,- DM.
- GRESHAKE, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg: Herder Verlag 1997, 568 Seiten, geb., 68,- DM.
- HAUSER, Linus: Logik der Theologischen Erkenntnislehre. Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie. Münsteraner Theologische Abhandlungen, Band 45. Altenberge: Oros Verlag 1996, 683 Seiten, kart., 96,- DM.
- JAHRBUCH für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 4. Schriftleitung: Prof. Dr. Peter Heine, Senden. Altenberge: Oros Verlag 1996, 179 Seiten, Paperback, o. Pr.

- KLEINWÄCHTER, Marietherese: Das System des göttlichen Kirchenrechts. Ein Beitrag des Kanonisten Hans Barion (1899–1973) zur Diskussion über Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. Würzburg: Echter Verlag 1996, XV und 465 Seiten, brosch., 56,- DM.
- KOLTERMANN, Rainer: Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Eine umfassende Erklärung der Wirklichkeit: verständliche Antworten auf die kritischen Fragen des modernen Menschen. Köln: Verlag Styria 1997, 415 Seiten, geb., 58,- DM.
- KÜSTER, Volker: Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie. Steyler Missionswissenschaftliches Institut St. Augustin, Band 62. Nettetal: Steyler Verlag 1995, 192 Seiten, brosch., 6 Abbildungen, 8 Übersichten, 30,- DM.
- MADDEN, Patrick J.: Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 81. Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1997, 156 Seiten, Leinen, 108,- DM.
- MARTINI, Carlo Maria: Das Evangelium als Lebensnorm. Ins Deutsche übertragen von P. Dr. Radbert Kohlhaas OSB. Trier: Paulinus-Verlag 1997, 136 Seiten, geb., 24,80 DM.
- MÜHLEN, Heribert: Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Paderborn: Bonifatius Verlag 1996, 467 Seiten, 16 s/w-Abbildungen, geb., 58,- DM.
- MÜLLER, Karl: Kontemplation und Mission. Steyler Anbetungsschwestern 1896–1996. Steyler Missionswissenschaftliches Institut St. Augustin, Band 64. Nettetal: Steyler Verlag 1996, 552 Seiten, 20 Fotos, brosch., 78,- DM.
- PETRI, Heinrich/SCHMUTTERMAYR, Georg/HAUSBERGER, Karl/BEINERT, Wolfgang/HILGER, Georg (Hrsg.): Glaubensvermittlung im Umbruch. Festschrift für Bischof Manfred Müller. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1996, 357 Seiten, geb., o. Pr.
- RICHTER, Klemens/SCHMÄLZLE, Udo F. (Hrsg.): Für eine Kirche des Dialogs. Franz Kardinal/König Hanna-Renate Laurien, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Münsteraner Theologische Abhandlungen, Band 44. Altenberge: Oros Verlag 1996, 131 Seiten, kart., 28,- DM.
- SCHMITZ, Philipp: Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht. *Quaestiones disputatae*, 164. Freiburg: Herder Verlag 1997, 255 Seiten, Paperback, 48,- DM.
- SCHOLL, Norbert: Frohbotschaft statt Drohbotschaft. Die biblischen Grundlagen des Kirchenvolks-Begehrens. Die umfassende theologische Hintergrundinformation über die großen Themen des Kirchenvolks-Begehrens. Köln: Styria Verlag 1997, 256 Seiten, kart., 27,- DM.
- SEIBOLD, Alexander: Cinema Metamythologica. Filmanalytische und theologische Bemerkungen zu „2001: A Space Odyssey“ von Stanley Kubrick. Altenberge: Oros Verlag 1997, 148 Seiten, Paperback, 32,- DM.
- VOLONTÉ, Ernesto W. (Hrsg.): La Famiglia. Alle Soglie del III Millennio. Facoltà di Teologia di Lugano. Union Internationale des Juristes Catholiques. Atti del Congresso europeo Lugano, 21.–24. settembre 1994. Lugano 1997, X und 243 Seiten, Paperback, 38,- sfr.
- VORGRIMLER, Herbert: Gottesgedanken – Menschenwege. Meditationen und theologische Besinnungen. Altenberge: Oros Verlag 1996, 193 Seiten, Paperback, 32,- DM.

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Albert Dahm  
Zum Verhältnis von Wort und Sakrament

Helmut Hoping  
Abschied vom allmächtigen Gott?

Dorothea Sattler  
Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen.  
Trinitarischer Monotheismus in Ost und West

Helmut Weber  
Christliche Ethik zwischen Reformation  
und Trient

Rudolf Mosis  
Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“  
und das christlich-jüdische Gespräch

Neue theologische Literatur

106. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945  
Paulinus Verlag, Trier

3 1997

## INHALT

### AUFSÄTZE

Albert Dahm: Zum Verhältnis von Wort und Sakrament. Vorstellung und Diskussion der Denksätze bei Johannes Betz, Karl Rahner und Walter Kasper	161
Helmut Hoping: Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion	177
Dorothea Sattler: Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit	189
Helmut Weber: Christliche Ethik zwischen Reformation und Trient. Zur Sicht des Mainzer und Trierer Provinzialkonzils von 1549	208
<b>KLEINERER BEITRAG</b>	
Rudolf Mosis: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch	232
<b>NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR</b>	241

#### **Anschriften der Mitarbeiter:**

PD Dr. Albert Dahm, An der Josefskirche 1, D-66663 Merzig  
Prof. Dr. Helmut Hoping, Kellerstraße 10, CH-6005 Luzern  
PD Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, D-55578 Vendersheim  
Prof. Dr. Helmut Weber, Windstraße 2, D-55290 Trier  
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-162, Telefax (06 51) 97 99-165

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

#### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Zum Verhältnis von Wort und Sakrament

Vorstellung und Diskussion der Denksätze bei Johannes Betz, Karl Rahner und Walter Kasper\*

Bei den großen Meistern der Hochscholastik ist der Traktat über die subjektive Heilsvermittlung sehr stark von der Sakramententheologie dominiert. Auf die Frage, wie das in Christus erworbene Heil den einzelnen erreiche, antwortet man mit dem Hinweis auf die Sakramente.<sup>1</sup> Das ändert sich im Spätmittelalter. Das Wort und seine Heilsbedeutung treten stärker ins Blickfeld. So stellt Nikolaus von Kues das Wort bewußt neben das *Sakrament* und reflektiert über ihren Zusammenhang, so etwa in *Sermo LXIV*<sup>2</sup> oder in seinem *Opusculum „De sacramento“*,<sup>3</sup> wo er beide als zwei einander ergänzende Wege der Heilszueignung beschreibt, zumindest andeutungsweise auch in seinen Briefen an die Hussiten.<sup>4</sup> Die reformatorische Theologie hat diese Zuordnung von Wort und Sakrament vertieft, indem sie – angesichts einer teilweise fragwürdig gewordenen

\* Geringfügig überarbeitete Fassung meiner nach § 12 der „Habitationsordnung der Theologischen Fakultät Trier“ vorgeschriebenen Antrittsvorlesung vom 18. 11. 1996.

<sup>1</sup> S. etwa BONAVENTURA, In Sent. IV dist. 1 pars 1 a. un. q. 16 (Opera omnia, Bd. 4, Quaracchi 1889, 10–28); Breviloquium pars 6 c. 1–5 (Opera omnia, Bd. 5, Quaracchi 1891, 265–270); THOMAS VON AQUIN, S. th. III, 60–64; s. besonders S. th. III, 60, 3c: „Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae“. Wie in den einzelnen Sakramenten das Heil vermittelt wird, zeigen Bonaventura und Thomas jeweils in der anschließend behandelten speziellen Sakramentenlehre auf.

<sup>2</sup> Codex Vaticanus Latinus 1244 (im folgenden zitiert: V<sub>1</sub>), fol. 108<sup>vb</sup>.

<sup>3</sup> V<sub>1</sub>, fol. 113<sup>ra-b</sup>.

<sup>4</sup> Epistolae ad Bohemos VII: Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Bd. 2, hrsg. JACOBUS FABER STAPULENSIS, Paris 1514 (Nachdr. Frankfurt 1962), fol. 20<sup>r</sup>–21<sup>r</sup>. Daß auch bei Faber Stapulensis beachtliche Ansätze einer eigenen Wort-Theologie vorliegen, zeigt sehr schön R. WEIER, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther: BCG, Bd. 2, Münster 1967, 137–143 (bes. 139.143).



Sakramentenpraxis<sup>5</sup> – die Heilsbedeutung des Wortes nachdrücklich akzentuierte. In dem aus den Quellen der lutherischen Orthodoxie schöpfenden dogmatischen Lehrbuch von H. Schmid steht der Traktat „De verbo divino“ gleichberechtigt neben dem „De sacramentis“.<sup>6</sup> Und daran hat sich auch in den moderneren Handbüchern nichts geändert.<sup>7</sup>

Katholischerseits hat man dann in der Neuscholastik, die sich vornehmlich an den großen scholastischen Vorbildern orientierte, diesen Zusammenhang weitgehend aus dem Auge verloren oder unbeachtet gelassen.<sup>8</sup> Hier – auf katholischer Seite – setzt die Reflexion auf die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Zuordnung der beiden Größen erst damit wieder ein, daß unter dem Einfluß der Ergebnisse der modernen Bibelforschung, der liturgischen Bewegung und der mit ihr eng verknüpften Mysterientheologie, nicht zuletzt des ökumenischen Dialogs – Bewegungen, die allesamt im 2. Vatikanischen Konzil ihren Niederschlag gefunden haben – die theologische Bedeutung des Wortes und der Verkündigung neu erkannt und aufgewertet wurde.<sup>9</sup>

In dem Maß, wie auf der katholischen Seite das Verständnis für die eigene Dignität des Wortes wuchs, belegbar an den Anstrengungen, eine Theologie des Wortes zu konzipieren<sup>10</sup> und eine solche in die dogmatischen Handbücher zu integrieren,<sup>11</sup> auf evangelischer Seite, erkennbar an einer gewandelten Praxis der Gemeinden, eine neue Wertschätzung etwa

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Darlegungen von H. B. MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Bd. 11, Paderborn 1965, 157–166. 189.213.225.227ff.274–279.389.

<sup>6</sup> H. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Erlangen 1843, 381–445.

<sup>7</sup> Vgl. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2, Neukirchen 1962, 645–715; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 71–404.

<sup>8</sup> In den neuscholastischen dogmatischen Lehrbüchern von DIEKAMP-JÜSSEN, POHLE-GUMMERSBACH oder BARTMANN sucht man vergeblich nach einer Wort-Theologie.

<sup>9</sup> A. MOOS, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Bd. 59, Paderborn 1993, 31–102.

<sup>10</sup> Vgl. etwa die Arbeiten von O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962; H. VOLK, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, Münster 1962.

<sup>11</sup> M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd. V/3, St. Ottilien 1982, 25–29; F. J. NOCKE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, hrsg. Th. SCHNEIDER, Düsseldorf 1992, 212–215; G. KOCH, *Das Heil aus den Sakramenten. Sakramentenlehre*, in: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 3, hrsg. W. BEINERT, Paderborn 1995, 377f.

des Abendmahls aufbrach,<sup>12</sup> ist auch die herkömmliche Abgrenzung der beiden Konfessionen, der zufolge sich die evangelische Christenheit als Kirche des Wortes, die katholische demgegenüber als Kirche des Sakraments verstand,<sup>13</sup> fragwürdig geworden. Gleichwohl dürfte diese „klassische“ Aufteilung immer noch auf eine je verschiedene Akzentsetzung hier und dort hinweisen.

Immerhin sind die ehemals starren Fronten in Bewegung geraten. Damit sieht sich die neuere theologische Forschung auf katholischer Seite in den letzten Jahren zunehmend vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Wort und Sakrament neu zu durchdenken. Da auf Grund der überaus zahlreichen Wortmeldungen hier kein Überblick über das gesamte Spektrum der Auseinandersetzung<sup>14</sup> geboten werden kann, wollen wir versuchen, einen Einblick in die Diskussion dadurch zu geben, daß wir – in einer Rückschau auf den Gesprächsverlauf innerhalb der katholischen Theologie – an drei Etappen innehalten und dabei die Entwürfe von *Johannes Betz*, *Karl Rahner* und *Walter Kasper* zum Thema Wort und Sakrament vorstellen.<sup>15</sup> Die drei Autoren wurden deshalb ausgewählt, weil ihre Arbeiten nicht nur drei wichtige Phasen, sondern auch drei wesentliche Richtungsanzeigen des Diskussionsverlaufs widerspiegeln. So bemüht sich J. Betz darum, die neueren Einsichten der Worttheologie mit der traditionellen katholischen Position, insbesondere den Aussagen des Tridentinums zu vermitteln. K. Rahner legt einen Neuansatz vor, der sich insbesondere durch eine Reflexion auf das Wesen der Kirche als „Ursakrament“ auszeichnet. W. Kasper schließlich kritisiert gewisse Einseitigkeiten am Lösungsmodell Rahners. Er versucht, die Wort – Sakrament – Problematik von einer sowohl christologischen als auch anthropologischen Grundsatzreflexion her anzugehen.

---

<sup>12</sup> W. BREUNING, Wort und Sakrament, in: Handbuch der Ökumenik, Bd. III/2, hrsg. H. J. URBAN u. H. WAGNER, Paderborn 1987, 50; s. auch W. AVERBECK, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 19, Paderborn 1966, 177ff. 234. 382. 528f. 531. 560f. 564f. 567f. 570. 650.

<sup>13</sup> O. SEMMELROTH, Wirkendes Wort, 119; W. BREUNING, Wort und Sakrament, 60.

<sup>14</sup> Über die vielfältigen Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament in der neueren Theologie des deutschen Sprachraums unterrichtet sehr umfassend A. MOOS, Das Verhältnis, 148ff.

<sup>15</sup> Folgende Arbeiten werden dabei zugrunde gelegt: J. BETZ, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung, in: Verkündigung und Glaube. Festgabe für F. X. Arnold, hrsg. Th. FILTHAUT u. J. A. JUNGSMANN, Freiburg 1958, 76–99; K. RAHNER, Wort und Eucharistie, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 313–355; W. KASPER, Wort und Sakrament, in: DERS., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 285–310.

Im folgenden wollen wir zunächst den *status quaestionis* fixieren, danach, wie angekündigt, die Antworten der drei von uns ausgewählten Autoren skizzieren. In einem abschließenden dritten Teil werden die hier vorgestellten Lösungsmodelle auf den Prüfstand gehoben. Zugleich versuchen wir, im Licht der Tradition ein wenig tiefer in die Problematik einzudringen, geleitet von der Absicht, die in der patristischen und mittelalterlichen Tradition geläufige Deutung des Sakraments vom Kreuz Christi her für eine weitere Klärung der hier anstehenden Frage fruchtbar zu machen.

## I. Das Problem: Wort und Sakrament in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Abgrenzung

W. Breuning hat nicht nur ein inzwischen erreichtes ökumenisches Einvernehmen, sondern auch den allenthalben akzeptierten Ausgangspunkt für eine katholische Neubesinnung auf das Verhältnis von Wort und Sakrament im Blick, wenn er sagt: „Zur Gesprächsbasis gehört der Konsens darüber, daß das ‚Wort Gottes‘ nicht nur belehrende Funktion hat und in der entscheidenden Heilsbegegnung ‚draußen‘ bleibt, sondern konkret gewordene Liebe Gottes vermittelt, indem es als wirksame Form der Begegnung Gottes mit dem Menschen diesen in die vom Wort angesprochene Wirklichkeit hineinzieht“.<sup>16</sup> Wenn aber dem Wort, was heute auf katholischer Seite kaum noch bestritten wird, der Charakter eines heilswirksamen Gnadenmittels zukommt, wie ist dann seine Hinordnung zum Sakrament zu beschreiben? Wie läßt es sich dann von diesem abgrenzen? Wenn man mit Augustinus das Sakrament als „*verbum visibile*“<sup>17</sup> und mit G. Söhngen das Wort als „*sacramentum audibile*“<sup>18</sup> bezeichnen will, wo liegt dann der theologisch entscheidende Unterschied? Was bietet das Sakrament, was das Wort nicht auch schon mitbrächte? Wie sind beide aufeinander bezogen?

## II. Skizzierung der drei Lösungsmodelle

### 1. Johannes Betz

Der Lösungsvorschlag, den J. Betz vorlegt, basiert auf den Erkenntnissen, wie sie die biblische Theologie der letzten Jahrzehnte wiedergewonnen hat,

<sup>16</sup> W. BREUNING, Wort und Sakrament, 56.

<sup>17</sup> AUGUSTINUS, Tract. LXXX, 3 in evangelium Joannis (CCSL 36, 529).

<sup>18</sup> G. SÖHNGEN, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium: Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Heft 4, Bonn 1940, 20.

und zeigt sich zugleich inspiriert durch die Anregungen der Mysterientheologie.<sup>19</sup> So steht für ihn außer Frage, „daß das anamnetische Wort *über* Christus letztlich Wort *des* Christus ist und deswegen wirksames Wort sein muß“.<sup>20</sup> Damit ist das Wort, was seine Heilsmacht und Heilswirksamkeit angeht, nahe an das Sakrament herangeführt. Betz ist sich dessen durchaus bewußt. „Das gepredigte Wort“, so sagt er, „das den Christus verkündet, ist Wort, das von Christus selbst verkündet wird, mit dem er die Frucht seiner Heilstaten den Menschen zuwendet“ (ebd.). Ist damit das Wort schon in den Rang eines Sakraments erhoben? Ist eine scharfe Grenzziehung damit aufgehoben, ja von vornherein unmöglich gemacht?

So sehr sich Betz darum bemüht, den neu gewonnenen Einsichten hinsichtlich der Bedeutung des Wortes im biblischen Sinn Rechnung zu tragen, so weiß er sich doch „durch das Tridentinum gebunden, den Terminus Sakrament im streng technischen Sinne nur auf die bekannten sieben Gnadenzeichen anzuwenden“.<sup>21</sup> Wenn aber einerseits dem Wort wie dem Sakrament eine Gnadenwirksamkeit zugesprochen werden muß, wenn andererseits zu beachten ist, daß das Tridentinum doch offenbar die Grenze scharf gezogen hat, insofern es dem Sakrament im Vorgang der Rechtfertigung eine konstitutive Rolle zugewiesen hat, wie soll dann – will man an dem einen wie an dem anderen, dem theologisch Einsichtigen wie an der kirchenamtlichen Lehre, festhalten – der Unterschied von Wort und Sakrament bestimmt werden?

Es mag überraschen, daß Betz eine Abgrenzung der beiden Bereiche mit Hilfe des Begriffs *opus operatum* für unzulässig hält und daher ablehnt. Während man traditionell eine Wirkweise *ex opere operato* für die Sakramente reservierte,<sup>22</sup> macht Betz hier seine Einwände geltend. Auch der durch die Verkündigung hervorgerufene Glaube, und zwar sowohl als *fides quae* wie als *fides qua*, sei von Gott gewirktes Werk ohne menschliches Verdienst. Betz sieht sich daher zu der Feststellung gedrängt: „eine Wirkweise des Wortes nur *ex opere operantis* reicht nicht aus, um seinen Effekt zu kennzeichnen; es wirkt auch *ex opere operato*“.<sup>23</sup> Wenn sich aber die traditionelle Differenzierung in *opus operatum* und *opus operantis* als ungeeignet erweist, Wort und Sakrament voneinander abzuheben, wo liegt dann das andere, der Überschuß der sakramentalen Wirklichkeit?

<sup>19</sup> J. BETZ, Wort und Sakrament, 76f.

<sup>20</sup> A.a.O., 91.

<sup>21</sup> A.a.O., 93f.

<sup>22</sup> L. OTT, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg <sup>10</sup>1981, 396.

<sup>23</sup> J. BETZ, Wort und Sakrament, 98.

Betz nennt an erster Stelle die „ontische Konstitution“.<sup>24</sup> Das Sakrament bietet, was seinen Seinsbestand angeht, mehr als das Wort. Materie und Handlung kommen zum *verbum* hinzu. Damit weist es hin auf die „eschatologische Konsekration des gesamten Kosmos durch Christus“.<sup>25</sup> Durch seine Verbindung von Wort *und* Zeichen spricht das Sakrament den ganzen Menschen an. Dessen Leib bzw. leibhafte Existenz wird so in die Heilswirklichkeit miteinbezogen. Gerade so, als „sichtbares Zeichen“ versichert es den Menschen des Heiles viel deutlicher, eindringlicher, unbezweifelbarer und nachhaltiger als dies das Wort allein zu tun vermöchte“ (ebd.).

In seiner „Doppelschichtigkeit“ (ebd.) erreicht das Sakrament nicht nur umfassender seinen Adressaten, es weist zugleich auch zurück auf die volle Realität des Erlösungswerks, in dem „erlösende Tat *plus* aufschließende Rede“ (ebd.) zusammenkommen. Gerade durch seine integrative Struktur „repräsentiert das Sakrament das offenbarende Reden Gottes durch das sakramentale Wort, das rettende Handeln Gottes durch die sakramentale *actio*“ (ebd.). In dieser ganzheitlich-umfassenden Repräsentation des Heilswerks sieht Betz den entscheidenden Überschuss des durch Wort und Zeichenhandlung konstituierten Sakraments gegenüber dem Wort.

Und in dieser vollkommeneren Repräsentation des Heilsgeschehens ist für ihn die vollkommener Wirkung begründet: „sie besteht in der vollen Rechtfertigung“ (ebd.). Das Neue Testament selbst, so Betz, drängt uns zu diesem Schluß, da es die Rettung des Menschen von Glaube *und* Taufe abhängig macht, Betz tritt dem Eindruck entgegen, als sei dadurch die „Gnadenwirksamkeit des Wortes“<sup>26</sup> wieder in Frage gestellt. Daß diese Befürchtung unbegründet ist, läßt sich nach Betz schon daran erkennen, daß mit dem Konzil von Trient der Glaube als die entscheidende Basis, als „Fundament und Wurzel“<sup>27</sup> des Rechtfertigungsgeschehens bezeichnet werden muß. „Bewirkt demnach die Verkündigung des Wortes auch nicht die Vollendung des Heils, so doch dessen Anfang. Und kann sie nicht die heiligmachende Gnade stiften, so doch immerhin die aktuelle Gnade“.<sup>28</sup>

Dem Sakrament eignet schließlich auch dadurch eine gewisse Überlegenheit, daß in ihm Gott auf den einzelnen Menschen zukommt, während sich das Wort in der Regel an eine größere Zahl von Zuhörern richtet. Umgekehrt tritt in der sakramentalen Handlung auch der einzelne vor Gott und bekennt sich zum Glauben der Kirche, die sich gerade durch die

---

<sup>24</sup> A.a.O., 94.

<sup>25</sup> A.a.O., 95.

<sup>26</sup> A.a.O., 96.

<sup>27</sup> DH 1532.

<sup>28</sup> J. BETZ, Wort und Sakrament, 96.



Sakramente innerlich aufbaut, wie sich nicht nur an Taufe und Eucharistie aufweisen läßt.<sup>29</sup>

## 2. Karl Rahner

In seinem Ansatz zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament versucht auch K. Rahner auf seine Weise zu vermitteln zwischen der traditionellen Lehre über die Wirksamkeit und Wirkweise der Sakramente und den durch die neuere Bibelforschung gewonnenen Erkenntnissen hinsichtlich der theologischen Qualität des Wortes Gottes. Die Konzeption Rahners beruht auf zwei Überlegungen, die für sein Denkmodell grundlegend sind. Zum einen subsumiert er nach eigenen Angaben „das ganze Sakrament unter den Begriff des wirksamen Wortes“,<sup>30</sup> zum anderen korrigiert er das herkömmliche Verständnis des Begriffs *opus operatum*. Dieser wird vor allem dadurch neu bestimmt, daß Rahner ihn auf die Kirche als *Ursakrament* bezieht.<sup>31</sup> Versuchen wir, dem Gedankengang Rahners zu folgen, indem wir diese beiden Schritte näher betrachten!

Die Bestimmung des Sakraments vom Wort her basiert auf der Erkenntnis, daß alle Gnade als personale Selbstmitteilung Gottes worthaft strukturiert ist. Die Wirkung der Gnade als den Wesenskern betreffende Neuschöpfung des Menschen soll damit nicht angetastet oder im forensischen Sinn umgedeutet werden, wie Rahner ausdrücklich betont.<sup>32</sup> Bedenkt man aber, daß die Heilsinitiative Gottes auf den Glauben des Menschen als Antwort hinzielt und diesen begründet, dann wird auch verständlich, daß mit dem an den Menschen ergehenden Heilsangebot auch die Anrede verbunden ist und sein muß, welche, wie Rahner darlegt, sowohl den inneren Vorgang der gnadenhaften Erleuchtung wie auch das Ereignis der geschichtlich-kategorialen Offenbarung umfaßt.<sup>33</sup> Aber auch vom Sakrament selbst her gesehen, entstehen keine Schwierigkeiten einer Unterordnung unter das Wort, wenn man mit Rahner annimmt, daß Wort und Zeichen „metaphysisch und theologisch gesehen, genau desselben Wesens sind“.<sup>34</sup>

Der Versuch, das Sakrament vom Wortgeschehen her zu verstehen und zu interpretieren, muß zunächst einmal von einem theologischen Begriff

<sup>29</sup> A.a.O., 97.

<sup>30</sup> K. RAHNER, Wort und Eucharistie, 330.

<sup>31</sup> A.a.O., 337ff.; vgl. K. RAHNER, Kirche und Sakramente: Quaestiones disputatae, Bd. 10, Freiburg 1960, 11ff. (bes. 17–30).

<sup>32</sup> K. RAHNER, Wort und Eucharistie, 318–320.

<sup>33</sup> A.a.O., 319–321.

<sup>34</sup> A.a.O., 330.

des Wortes bzw. der Verkündigung ausgehen, der über ein rein doktrinäres Verständnis hinausweist. Eben dazu bekennt sich Rahner mit aller Entschiedenheit. „Das Wort Gottes (auch im Munde der Kirche in ihrer Verkündigung) ist nicht zuerst und zuletzt Didache, sondern Proklamation, in der die Ankunft des Proklamierten selbst geschieht, ist das machtvolle schöpferische *Dabar* Gottes an den Menschen, die Weise, in der sich die verkündigte Wirklichkeit selbst enthüllt...“<sup>35</sup> Rahner knüpft sozusagen an die herkömmliche Definition des Sakraments an, wenn er seine These aufstellt: „Dieses Wort Gottes (als inneres Moment der Heilstat Gottes am Menschen und so mit ihr und ihretwegen) ist das heilskräftige Wort, das an sich mitbringt, was es aussagt, ist selbst also Heilsereignis, das (in seinem äußeren, geschichtlichen und sozialen Moment) anzeigt, was in ihm und unter ihm geschieht, und geschehen läßt, was es anzeigt“.<sup>36</sup>

Diese Definition läßt die Frage aufkommen: Ist damit nicht das Wort selbst an die Stelle des Sakraments getreten? Wird von ihm nicht ausgesagt, was die traditionelle Dogmatik allein dem Sakrament vorbehalten hat? Dem Eindruck der Konfundierung zweier bislang sorgfältig unterschiedener Wirklichkeiten tritt Rahner dadurch entgegen, daß er verschiedene Intensitätsstufen des an sich immer wirksamen Wortes vertritt. Um seine These zu stützen, kann er darauf verweisen, daß man auch in der Schultheologie um je verschiedene Verpflichtungsgrade von Glaubenssätzen gewußt hat.<sup>37</sup> Ist man bereit anzuerkennen, daß das Wort Gottes bzw. die kirchliche Verkündigung, je nach dem verlaublichen Inhalt, der Situation, in die es hineingesprochen wird, oder der ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs, in je verschiedener Dichte ergehen kann, dann ist der Weg frei, auch die letzte Konsequenz zu ziehen, die Rahner folgendermaßen formuliert: „Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement der Kirche (d. h. als deren eigene, volle Aktualisation) bei entscheidenden Heilssituationen des einzelnen ist das Sakrament und nur es“.<sup>38</sup>

In diese Definition fließt schon ein, was Rahner in zwei großen Schritten seiner Überlegung als Neuinterpretation des Begriffs *opus operatum* noch schärfer herausarbeitet. Halten wir zunächst fest: Das Sakrament wird qualifiziert als „höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes“. Unter welchen Bedingungen ist mit einem solchen Höchstfall des Wortgeschehens zu rechnen? Rahner antwortet: Dann

---

<sup>35</sup> A.a.O., 323.

<sup>36</sup> A.a.O., 321.

<sup>37</sup> A.a.O., 326.

<sup>38</sup> A.a.O., 329.

ereignet sich solch höchste Wesensverwirklichung des Wortes, wenn die Kirche sich in einem letzten Ernst engagiert d. h. wenn sie ihr eigenes Wesen auf höchste Weise aktualisiert, zur Verwirklichung bringt.

Die nächste Frage lautet also: Was ist das Wesen der Kirche und wann verwirklicht die Kirche dieses ihr Wesen auf vollendete Weise? Auf den ersten Teil der Frage antwortet Rahner mit dem Begriff des *Ursakraments*.<sup>39</sup> Die Kirche selbst und als solche realisiert schon, was der Begriff des Sakraments aussagt. Rahner erklärt dies näher: Sie ist das Zeichen der in Christus eschatologisch siegreichen, definitiv nicht mehr rücknehmbaren Gnade Gottes. Sie ist „die bleibende Gegenwart ebendieses Christus“.<sup>40</sup> In Christus ist die Welt, so Rahner, als ganze schon bei Gott angekommen und zwar so, daß sie als ganze nicht mehr verlorengehen kann, ohne daß damit über das Schicksal des einzelnen Menschen schon entschieden wäre (ebd.). Genau dies verbürgt die Kirche als Heilszeichen. Das meint Rahner, wenn er von der Kirche als geschichtlich greifbarer Gestalt der in Christus angekommenen, eschatologisch siegreichen Gnade, von der bleibenden Gegenwart Christi oder vom *Ursakrament* spricht.

Eben dieses ihr Wesen als bleibende Anwesenheit der in Christus erschienenen Gnade realisiert die Kirche in höchster Weise, wenn sie dem einzelnen „in entscheidenden Situationen seines Heiles“<sup>41</sup> das Wort der Gnade in einer durch positive Setzung festgelegten Form, in welcher Wort und zeichenhafte Handlung bzw. symbolhafte Elemente miteinander verbunden sind, zuspricht. Mit diesen beiden Festlegungen des radikalen Wesensvollzugs der Kirche in für den einzelnen entscheidenden Heilssituationen glaubt Rahner auch den Begriff des *opus operatum* adäquat interpretiert und damit aus den Schwierigkeiten herausgelöst zu haben, in die das herkömmliche Verständnis geführt hatte.<sup>42</sup>

### 3. Walter Kasper

Der Beitrag, den W. Kasper zur Diskussion beisteuert, besteht im wesentlichen darin, in einer eher fundamentaltheologischen Reflexion den Zusammenhang von Wort und Sakrament sowohl christologisch wie anthropologisch, d. h. im Blick auf Christus selbst wie auf die Daseinsbedingungen unseres Menschseins zu begründen. Kasper erhebt damit den Anspruch „die Lehre von Wort und Sakrament in neuer Weise grundzu-

<sup>39</sup> S. o. Anm. 31.

<sup>40</sup> K. RAHNER, Wort und Eucharistie, 338.

<sup>41</sup> A.a.O., 340.

<sup>42</sup> Ebd.; vgl. a.a.O., 333–335; K. RAHNER, Kirche und Sakramente, 22–30.

legen“.<sup>43</sup> Zu seinem Neuansatz sieht er sich herausgefordert durch eine Reihe von Defiziten, ungelösten Fragen und problematischen Vorschlägen, wie sie nach seiner Ansicht in der bisherigen Debatte hervorgetreten sind. So verweist er auf den noch kaum bedachten Bruch zwischen dem durch Wissenschaft und Technik geprägten Lebensgefühl des modernen Menschen und der Wirklichkeit des Sakramentalen, stellt zugleich aber auch die Selbstverständlichkeit in Frage, mit welcher in der neueren Auseinandersetzung der Sakramentsbegriff verwandt werde, der auch angesichts der dogmengeschichtlichen Entwicklung und der lehramtlichen Fixierung keineswegs als abschließend geklärt angesehen werden dürfe, so daß sich ein weiteres Nachdenken erübrige.<sup>44</sup> Gegen die Rede Rahners und anderer vom *Ursakrament* richtet sich der Einwand, hier entstehe das „Bild von der Kirche als einer quasi-mythologischen Hypostase“,<sup>45</sup> das sowohl dem Primat Christi wie auch ihrem eigenen diakonischen Wesen widerspreche und zwangsläufig zu einer Idealisierung führe.

Man wird Kasper beipflichten, wenn er seiner christologischen Grundlegung die programmatische Forderung voranstellt: „Jede Neubesinnung auf Wort und Sakrament muß mit Jesus Christus einsetzen“.<sup>46</sup> Kasper weiß sich im Konsens mit der exegetischen Forschung, wenn er die Reich-Gottes-Botschaft, die Ansage der Königsherrschaft Gottes, als das zentrale Anliegen Jesu bezeichnet. Diese heute einhellig vertretene Überzeugung weckt sogleich die Nachfrage: Wie verwirklicht sich im Kommen Jesu „das Herrsein Gottes“.<sup>47</sup> Kasper antwortet darauf: „Das geschieht durch die Worte und durch die Taten (Wunder = Zeichen) Jesu“ (ebd.). Damit sind wir letztlich auf das Leben und Sterben Jesu verwiesen. „Jesus von Nazareth ist durch sein Wort und durch sein Tun und in seiner ganzen Person, in seinem Leben und Sterben das entscheidende Wort und Zeichen Gottes für die Welt“ (ebd.).

Diese schon den Synoptikern vertraute Perspektive sieht Kasper in expliziter Form durch das Johannesevangelium vermittelt. „Hier ist Jesus das Urwort, der Logos Gottes, und das Ursakrament, das eschatologische Zeichen Gottes in der Geschichte“ (ebd.). Im *verbum incarnatum* legt Gott sich in die Geschichte hinein aus. „Diese offenbarende Auslegung Gottes geschieht aber im Werk Jesu (17,4), im Tun des Willens Gottes (4,34), im Gehorsam gegen Gott und im Dienst für die Menschen“ (ebd.).

<sup>43</sup> W. KASPER, Wort und Sakrament, 295.

<sup>44</sup> A.a.O., 287.291f.

<sup>45</sup> A.a.O., 294.

<sup>46</sup> A.a.O., 295.

<sup>47</sup> A.a.O., 296.



Genau in diesen Zusammenhang ordnet Kasper Wort und Zeichen Jesu ein. In der gehorsamen Erfüllung seiner Sendung, die gleichbedeutend ist mit dem Dienst und der Hingabe an die Menschen, verwirklicht sich schon die Herrschaft Gottes. „Indem Jesus so ‚aufgeht‘ im Gehorsam und Dienst, schafft er Raum für das Erscheinen, den ‚Aufgang‘ der Herrlichkeit Gottes, die nun in seinen Worten und Zeichen wieder zugänglich wird (17,5.24)“ (ebd.).

Da Jesu Gehorsam sich im Kreuz vollendet, erscheint hier auch die Herrlichkeit Gottes in höchster Weise. Auf dem Hintergrund der johanneischen Theologie muß man im Kreuz Christi das „wirklichkeits-erfüllte Zeichen seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters“ (ebd.) sehen. In ihm hat „sich Gottes schöpferische Macht endgültig geoffenbart“ (ebd.).

Was im Leben und Sterben Jesu Wirklichkeit geworden ist, die Ankunft der Königsherrschaft Gottes, das Herrsein, die Herrlichkeit Gottes in Gestalt seiner Liebe und Treue, wird in der nachösterlichen Situation sozusagen an die Kirche übergeben. „Tod und Auferstehung Jesu schaffen die Voraussetzung, daß Gottes Herrschaft bleibend in Wort und Zeichen angesagt und mitgeteilt werden kann“.<sup>48</sup> Kasper zieht daraus zunächst einmal die Konsequenz für die Verkündigung des Wortes: „Wo das Wort nicht nur mit dem Mund, sondern mit der ganzen Existenz bezeugt wird (2 Kor 1,3ff.; 4,6; 11,23ff.; 12,7ff.), da ist im Menschenwort Gottes Wort gegenwärtig, weil sich da Gott im Glaubensgehorsam Raum für seine Herrschaft eröffnet hat. Wo das geschieht, da ist die mit Christus begonnene und grundgelegte neue Schöpfung gegenwärtig“.<sup>49</sup>

Daß sich aus dieser christologischen Begründung des Wortes auch Konsequenzen ergeben „für ein tieferes Verständnis des Sakramentalen“ (ebd.), versucht Kasper im zweiten Schritt seiner Überlegungen, der anthropologischen Grundlegung, näher darzulegen. Auf der anthropologischen Ebene läßt sich der Zusammenhang von Wort und Sakrament vom Begriff der *Situation* her aufzeigen. Die Verbindung zum christologischen Reflexionsgang wird deutlich, wenn Kasper hervorhebt, daß Christus in seiner Menschwerdung all das „aufgegriffen“ hat, „was der menschlichen Situation von Natur aus an Zeichenhaftigkeit und Worthaftigkeit eignet“.<sup>50</sup> Darin liegt auch der tiefere (theologische) Grund dafür, daß nicht nur Jesus selbst, sondern „in seiner Nachfolge die menschliche Situation allgemein,

---

<sup>48</sup> A.a.O., 296f.

<sup>49</sup> A.a.O., 297.

<sup>50</sup> A.a.O., 299.



sofern sie in Gehorsam und Hingabe angenommen wird, zum Zeichen Gottes in der Welt“ werden kann.<sup>51</sup>

Der Gedanke der „Ursituation“<sup>52</sup> ist für Kasper von zwei Seiten her nahe gebracht, und zwar von der traditionellen Sakramententheologie und von der modernen Anthropologie her. Schon für die herkömmliche Sakramentenlehre, so Kasper, besteht das sakramentale Zeichen „in einer durch einen gemeinschaftlichen Vollzug symbolhaft dargestellten menschlichen und sozialen Ursituation“.<sup>53</sup> Auf der anderen Seite führt uns die neuere Anthropologie durch ihre Aufwertung des menschlichen Leibes, den sie in Überwindung dualistischer Mißverständnisse als das „Ursymbol“<sup>54</sup> schlechthin begreift, geradewegs zur Wahrnehmung der existentiellen und symbolhaften Bedeutung der „Grund- und Ursituationen“.<sup>55</sup> Kasper versteht darunter „die Knotenpunkte menschlicher Existenz, in denen sich das Ganze des Menschseins verdichtet, wo Herkunft und Zukunft, Sinn und Unsinn des Menschseins ins Spiel kommen, wo also das Menschsein und in ihm die Welt nochmals zeichenhaft über sich selbst hinaus verweisend werden“.<sup>56</sup> Als Beispiele für solche Verdichtungen oder Knotenpunkte unseres Daseins gelten ihm „die Berufswahl, der Eheabschluß, schwere Schuld, Krankheit und Tod“.<sup>57</sup> Zum Begriff der menschlichen *Situation* gehört aber, daß diese uns immer schon in einem „Überlieferungs- und Interpretationszusammenhang“ begegnet, ihre „Wortbestimmtheit“ (ebd.). Demnach gehören „Wort und Situation wesentlich zusammen“.<sup>58</sup> Sie sind insofern aufeinander bezogen, als die Situation dem Wort seine „innere Mächtigkeit“ verleiht, andererseits das zur rechten Zeit gesprochene Wort eine Situation erst als solche schafft, hervorruft, zum Bewußtsein bringt und ihren Apell zur Entscheidung vermittelt.<sup>59</sup> Kasper verweist in diesem Zusammenhang auf G. Ebeling, der die Formel geprägt hat: „Wort ist Situationsbestimmung; Situation ist zur Sprache gekommene, erhellte geschichtliche Gegenwart“.<sup>60</sup>

Theologisch ist nun zu bedenken, daß Jesus Christus in unsere menschliche Situation eingegangen ist und dieser damit eine neue Qualität

---

<sup>51</sup> A.a.O., 298.

<sup>52</sup> A.a.O., 299.301.

<sup>53</sup> A.a.O., 299.

<sup>54</sup> A.a.O., 300.

<sup>55</sup> A.a.O., 301.

<sup>56</sup> A.a.O., 300f.

<sup>57</sup> A.a.O., 301.

<sup>58</sup> A.a.O., 301f.

<sup>59</sup> A.a.O., 301.

<sup>60</sup> G. EBELING, Wort Gottes und Tradition: Kirche und Konfession, Bd. 7, Göttingen 1964, 222; vgl. W. KASPER, Wort und Sakrament, 302.

verleiht. Erst dadurch wird der Begriff der *Situation* für eine nähere Bestimmung des Sakraments brauchbar. Im Sakrament geschieht nichts anderes, als daß „die menschliche Situation vollmächtig als von Gottes Liebe und Treue erfüllt ausgerufen wird“. Damit wird sie „eingefügt in die mit Jesus Christus eröffnete Geschichte“.<sup>61</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Basisreflexion klärt sich für Kasper das Verhältnis von Wort und Sakrament in folgender Weise: Das Wort, anthropologisch als „Situationsbestimmung“ qualifiziert, wird, christologisch betrachtet, zur Ansage und zum Zuspruch der durch die Sendung Jesu, sein Leben und Sterben begründeten neuen Situation der Gegenwart von Gottes Herrsein, welche den Menschen in die Entscheidung ruft. Demgegenüber „verdichtet“ sich im Sakrament der „schon dem Wort inhaerente Situationsbezug“. „Das Sakrament greift die menschlichen Ursituationen auf und macht sie durch das Wort zu Heilssituationen, zu Gnadenzeiten und Gnadenzeichen Gottes für den Menschen“ (ebd.).

### III. Kritischer Rückblick und Ausschau nach einer stärker christologischen Fundierung der Problemlösung

Nach J. Betz zeichnet sich das Sakrament gegenüber dem Wort durch seine integrative Struktur aus. Wort und Zeichenhandlung, die das Sakrament konstituieren, verweisen auf Gottes offenbarendes Reden und sein Tun. *Verbum divinum* und *actio divina* finden sich in ihm wieder, sind in ihm repräsentiert. Es fällt jedoch auf, daß Betz seine Überlegungen nicht christologisch fundiert. Demgegenüber fordert W. Kasper, wie wir sahen, in kritischer Absetzung von K. Rahner, der seinerseits den Begriff der Kirche als Ursakrament sehr entschieden ins Zentrum seiner Darlegungen rückt, jede Besinnung auf Wort und Sakrament müsse bei Jesus Christus selbst einsetzen. Hat er aber diese Forderung in seinen Ausführungen konsequent durchgehalten?

Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage, die sich für uns im Anschluß an die hier skizzierten Entwürfe stellt: Muß man nicht stärker auf die Person Jesu Christi selbst und das in ihm, in seinem Leben und Sterben verwirklichte Heilsereignis reflektieren, um Zusammenhang und Unterscheidung von Wort und Sakrament angemessen herauszuarbeiten?

O. Semmelroth hat hier, und zwar in genau diese Richtung weitergedacht.<sup>62</sup> Er sieht in Wort und Sakrament zwei Phasen des in Christus

<sup>61</sup> W. KASPER, Wort und Sakrament, 302.

<sup>62</sup> Vgl. zum folgenden O. SEMMELROTH, Wortverkündigung und Sakramenten-spendung als dialogisches Zueinander, in: Cath (M) 15 (1961) 43–60; DERS. Wirkendes Wort, 119–133. 230–240.

realisierten Heilswerks, präziser, dessen dialogische Struktur repräsentiert. Im Heilswerk selbst unterscheidet er zwei Bewegungen: Zunächst die von Gott ausgehende Bewegung des Abstiegs, der Inkarnation, der Selbsterniedrigung des göttlichen Logos und, damit verbunden, die offenbarende, an uns Menschen gerichtete Anrede Gottes; sodann die aufsteigende Bewegung der Antwort des Menschen an Gott, die im Kreuzesopfer Christi Ereignis wird und sich vollendet. Durch dieses dialogische Prinzip, das für die Heilstat Gottes in Christus konstitutiv ist, sieht Semmelroth auch die Kirche selbst geprägt. So führt er aus: „Die Kirche ist . . . das eine fortklingende Wort Gottes, das, nachdem es von Gott an die Kreatur ergangen ist, nicht leer zu Gott zurückkehrt (vgl. Is 55,11), das also den Dialog von Gottes Anrede an die Menschen und der Menschen Antwort in sich begreift“.<sup>63</sup>

Genau in diesem Dialogverhältnis, welches das Wesen der Kirche bestimmt, stehen für ihn auch die beiden Lebensvollzüge der Ekklesia, Wort und Sakrament. Semmelroth faßt diesen Zusammenhang sehr präzise, wenn er sagt, daß einerseits „die Wortverkündigung als Darstellung der Menschwerdung des Wortes von Gott zu den Menschen herabkommt“,<sup>64</sup> daß andererseits „die sakramentale Handlung eine enge Teilnahme am Opfer Christi bietet“ (ebd.). Damit ist klar ausgesprochen, „daß der unmittelbare Darstellungssinn der Sakramente das Opfer des Herrn ist“.<sup>65</sup> Was bedeutet dies für den Vollzug des Sakraments? Semmelroth antwortet: „Das Sakrament empfangend, läßt sich der Gläubige von Christus ergreifen und in seinem Opfer emportragen bis in jene gnadenhafte, vorläufig allerdings noch verhüllte Herrlichkeit, in die hinein das Opfer Christi reicht“.<sup>66</sup>

Man mag das Konzept Semmelroths als allzu schematisch kritisieren, man mag die Frage stellen, ob dieses Schema Abstieg – Aufstieg dem biblischen Denken in vollem Maß gerecht wird, ob ferner sich die Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament nach dieser schematischen Aufteilung voll durchhalten lasse,<sup>67</sup> man wird jedoch nicht bestreiten können, daß Semmelroth die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament auf ihr eigentliches theologisches Fundament zurückführt, indem er sie – und zwar entschiedener als Kasper – von ihren christologischen Voraussetzungen her bedenkt. Genau damit knüpft er an

---

<sup>63</sup> O. SEMMELROTH, Wortverkündigung, 46.

<sup>64</sup> A.a.O., 50.

<sup>65</sup> A.a.O., 53.

<sup>66</sup> A.a.O., 56.

<sup>67</sup> Zur Kritik an der Deutung Semmelroths vgl. A. MOOS, Das Verhältnis, 198–204.

die patristische und mittelalterliche Tradition an. Darauf wollen wir wenigstens einen flüchtigen Blick werfen.

Es ist bekannt, daß für die Ekklesiologie und Sakramententheologie der Väter Joh 19,34 eine wichtige Rolle spielt.<sup>68</sup> So sagt Augustinus in seinem Kommentar zur Stelle, der Evangelist habe mit Bedacht das Wort „aperuit“ gewählt. Der Soldat habe – nach dem Bericht des Joh – die Seite Jesu nicht bloß „verletzt“ oder „durchstoßen“, sondern „geöffnet“. Damit werde angezeigt, „daß dort in gewisser Weise die Tür zum Leben offen stehe. Von dort her“, so fährt er fort, „sind die Sakramente der Kirche ausgeströmt, ohne die man zum Leben, welches das wahre Leben ist, nicht eintritt“.<sup>69</sup> Ganz im Zeichen der Adam-Christus-Typologie steht die Auslegung in *De civitate Dei*: „Denn wenn zu Beginn des Menschengeschlechts die Frau aus einer der Seite des schlafenden Mannes entnommenen Rippe geschaffen wurde, so sollte schon damals weissagend auf Christus und die Kirche hingewiesen werden. Der tiefe Schlaf des Mannes bedeutet nämlich den Tod Christi, dessen Seite, als er entseelt am Kreuze hing, von einem Speer durchbohrt ward, worauf Blut und Wasser herausfloß – ein Sinnbild, wie wir wissen, der Sakramente, durch welche die Kirche gebaut wird“.<sup>70</sup> Damit ist das Sakrament eindeutig auf das Kreuzesopfer bezogen. Dieses wird sakramental vergegenwärtigt. Durch das Sakrament werden die Gläubigen in das Opfer Christi einbezogen.

Thomas von Aquin hat diesen Gedanken aufgegriffen.<sup>71</sup> Aber erst Nikolaus von Kues hat, wie wir eingangs bemerkten, dann explizit nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament gefragt. Und er steht ganz unter dem Einfluß der Tradition, wenn er diese (Wort und Sakrament) auf die Inkarnation und das Kreuzesopfer zurückführt. So wie Christus als der vom Himmel herabgekommene Logos „die frohe Botschaft verkündet und als fleischgewordenes Wort das rechtfertigende Opfer darbringt“, so ist auch die Kirche gesandt, sagt Nikolaus, das Lebensbrot in zweifacher Weise auszuteilen, in der Verkündigung des Wortes und in der Darbringung des Opfers.<sup>72</sup> Daß Christus uns als Lebensspeise in der Verkündigung

<sup>68</sup> Einen Überblick über die Auslegung der Stelle bei den Vätern bietet B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John. The greek text with introduction and notes*, London 1908, 328–333; vgl. ferner H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 217.219–235.

<sup>69</sup> AUGUSTINUS, *Tract. CXX,2 in evangelium Joannis* (CCSL 36,661).

<sup>70</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei XXII,17* (CCSL 48,835f.); Übers. nach W. THIMME (Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Bd. 2, übers. von W. THIMME; eingel. u. erläutert von C. ANDRESEN, Zürich/München 1978, 792).

<sup>71</sup> S. th. III,62,5c; 64,2 ad 3; vgl. auch H. DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, übertragen und eingeleitet v. H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968, 134.

<sup>72</sup> S LXIV (V<sub>1</sub>, fol. 108<sup>vb</sup>).



und im sakramentalen Opfer begegnen will, ist für Cusanus also in der Zusammengehörigkeit, im Ineinandergreifen (der Verbundenheit) der beiden Heilsmysterien der Inkarnation und des Kreuzesopfers begründet.

Damit sind wir letztlich auf das Problem verwiesen, wie im Christusereignis selbst Inkarnation und Kreuzesopfer aufeinander bezogen sind. Mit K. Barth können wir sagen, daß die Formulierung der Weihnachtsbotschaft von Joh 1,14 die vom Karfreitag schon in sich schließt.<sup>73</sup> „Das Geheimnis des Kreuzes ist kein anderes als das Geheimnis der Inkarnation in seiner Fülle“.<sup>74</sup> Barth gibt damit ein wichtiges Stichwort. Gerade im johanneischen εἰς τέλος (Joh 13,1) klingt an, daß in der Kreuzeshingabe die Sendung Jesu zu ihrer Vollendung kommt. Cusanus sieht im Tod am Kreuz die Beglaubigung, das *testimonium* schlechthin für die Botschaft Jesu.<sup>75</sup> Diese Gedankenlinie ausziehend, sagt H. U. von Balthasar: „Es kommt der Augenblick, da Reden nicht mehr genügt, weil das Zeugnis der ganzen Person gefordert ist. . . . Des Redens wäre kein Ende (die Bücher der Welt faßten es nicht), die Tat setzt den Punkt. Aber auch der Taten wäre kein Ende: das Leiden, der Tod ist des Menschen letztes Wort . . . in der Liturgie und in den Sakramenten wird das Wort Christi zur Tat, seine uns bezeugte und zugesicherte Wahrheit wird wirksam und siegreich in uns. Diese zweite Transzendenz wird nur durch die völlige Selbsthingabe erreicht: es gibt keine christliche Liturgie ohne das Kreuzesopfer, ja man kann sagen, daß beides in der Tiefe identisch ist“.<sup>76</sup> Von Balthasar hat damit seinerseits das Anliegen der Tradition aufgegriffen und deutlich zur Sprache gebracht. Er hat damit unterstrichen, daß eine theologisch gültige Zuordnung von Wort und Sakrament letztlich nur im Blick auf Jesus Christus selbst, näherhin von einer theologischen Reflexion auf das Verhältnis von Inkarnation und Kreuzestod her möglich ist.

<sup>73</sup> K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich <sup>3</sup>1974, 131.

<sup>74</sup> K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich <sup>2</sup>1964, 325; vgl. dazu A. DAHM, Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 47, Paderborn 1983, 125.

<sup>75</sup> S LI (V<sub>1</sub>, fol. 79<sup>va</sup>); S CLXXVI (Codex Vaticanus Latinus 1245 (im folgenden zitiert: V<sub>2</sub>), fol. 75<sup>va</sup>); S CLXXXVI (V<sub>2</sub>, fol. 96<sup>rb</sup>, 97<sup>ra</sup>). Näheres dazu bei A. DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues von den Anfängen seiner Verkündigung bis zum Jahr 1445: BGPhThMA NF, Bd. 48, Münster 1997, 246f.–253ff.

<sup>76</sup> H. U. VON BALTHASAR, Gott redet als Mensch, in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln <sup>2</sup>1960, 88f.



## Abschied vom allmächtigen Gott?

### Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion

„Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist es, frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht“  
(S. Kierkegaard)<sup>1</sup>

#### 1. Ein zugleich allmächtiger und gütiger Gott?

Zur Fremdheit Gottes in der modernen Kultur gehört es, daß seine von der biblischen Tradition betonte Allmacht vielen fraglich geworden ist. Moderne Physik und Deismus haben dazu ebenso beigetragen wie die neuzeitliche Religionskritik. Verschärft aber wurden die Zweifel an Gottes Allmacht durch das Geschehen, das den Namen Auschwitz trägt. Wie konnte ein allmächtiger und zugleich gütiger Gott Auschwitz zulassen? Hätte ein solcher Gott nicht eingreifen müssen, um zu verhindern, was geschehen ist? Um nach Auschwitz noch sinnvoll von Gott reden zu können, meinten einzelne Philosophen und Theologen, Gottes Allmacht aufgeben bzw. seine Macht in einem Maße beschränken zu müssen, daß es schwer fällt, noch von Gottes vollkommener Freiheit zu sprechen. Hier sind vor allem Hans Jonas, Günther Schiwy und Jürgen Moltmann zu nennen<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Die Tagebücher, München 1953, 239 f.

<sup>2</sup> Vgl. H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: DERS., Gedanken über Gott, Frankfurt/Main 1992, 27–49; J. MOLTMAN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1976, bes. 184–267; DERS., Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, bes. 36–76; DERS., Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, bes. 85–150; DERS., Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, bes. 172–234; G. SCHIWY, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995. – Zur Diskussion um die Allmacht Gottes s. auch: N. SCHOLL, Die Rede von der Allmacht Gottes angesichts des Leids, in: KatBl 115 (1990) 764–773; H. FROHNHOFEN, Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis, in: StZ 210 (1992) 519–528; W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel, Mainz 1992, bes. 170–218; TH. PRÖPPER, Allmacht, in: LThK 1 (1993) 412–417; G. VAN DEN BRINK, Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence, Kampen 1993; W. NÜCHTERN (Hrsg.), Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht

Die Kritik an der Allmacht Gottes ist nicht neu, erinnert sei an die Prozeßphilosophie und -theologie, die analytische Kritik des Allmachtsbegriffs und die Negation göttlicher Allmacht im Namen der menschlichen Freiheit. Für die aktuelle Diskussionslage ist es kennzeichnend, daß die Kritik an Gottes Allmacht vor allem im Namen des Leidens erfolgt. Damit hat die Allmachtskritik einen expliziten Bezug zum modernen Theodizeeproblem, das in Philosophie und Fundamentaltheologie derzeit wieder intensiv diskutiert wird<sup>3</sup>.

Die folgenden Anmerkungen zur gegenwärtigen Allmachtskritik erfolgen vom Standpunkt der Dogmatik aus, zu der, verstanden als systematischer Theologie, auch die theologie- und dogmengeschichtliche Reflexion gehört. Um zunächst einen Einblick in die aktuelle Diskussionslage zu geben, soll in groben Zügen die Allmachtskritik von Jonas, Moltmann und Schiwy vorgestellt werden. Danach wird einiges von der komplexen Geschichte des Allmachtsbegriffs in Erinnerung gerufen. Als Horizont, in dem Gottes Allmacht zu denken ist, soll dann das freie Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt werden, bevor abschließend die (All-)Macht der Liebe Gottes und ihr geschichtliches Hoffnungspotential erörtert werden.

## 2. Gottes Ohnmacht und seine Erlösung: Veränderungen am Gottesbegriff

In einem 1984 in Tübingen unter dem Titel „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“<sup>4</sup> gehaltenen Vortrag hat der jüdische Philosoph Hans Jonas

---

Gottes in Religion und Philosophie, Frankfurt/Main 1995; W. H. RITTER u. a., *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997.

<sup>3</sup> Vgl. H.-G. JANSSEN, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt/Main 1982; DERS., *Gott, Freiheit, Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1993; W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990; DERS., (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992; C.-F. GEYER, *Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee*, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann*, 243–261; DERS., *Das Übel und die Allmacht Gottes. Die Theodizeefrage in der Philosophie*, in: M. NÜCHTERN (Hrsg.), *Warum läßt Gott das zu?*, 36–61; G. STREMMER, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992; J. B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, 103–118; J. B. METZ (Hrsg.), *„Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995; G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1993; G. THEOBALD, *Hiobs Botschaft. Der Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, Gütersloh 1993; A. KREINER, *Gott und das Leid*, Paderborn 1994.

<sup>4</sup> S. Anm. 2.

die These vertreten, Gottes Güte könne mit den Greuel von Auschwitz nur vereinbar sein, wenn Gott nicht allmächtig ist<sup>5</sup>. Damit Gott verständlich bleibe, müsse man die biblische Vorstellung, Gott sei der Herr der Geschichte, fahren lassen<sup>6</sup>. Die Erfahrung von Auschwitz, wo Gott geschwiegen habe, mache deutlich, daß Gott nicht eingegriffen hat, weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte<sup>7</sup>.

Bei der Antwort auf die Frage, welcher Gott Auschwitz geschehen lassen konnte, bedient sich Jonas eines „selbsterdachten *Mythos*“, der hier nicht nacherzählt werden kann, in dessen Mitte aber ein göttlicher Urgrund steht, der sich „aus unerkennbarer Wahl“ entschied, seinem eigenen Sein zu entsagen, um seine Gottheit im Werden der Welt wiederzugewinnen<sup>8</sup>, ohne doch selbst „in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen“<sup>9</sup>. Bei diesem Gott handelt es sich um einen „werdenden Gott“, der „in der Zeit hervorgeht, anstatt ein vollständiges Sein zu besitzen, das mit sich identisch bleibt durch die Ewigkeit“<sup>10</sup>, es handelt sich um einen Gott, der „verwickelt ist in das, worum er sich sorgt“<sup>11</sup>, einen Gott, der an der Welt „vom Augenblick der Schöpfung an“ leidet, und schließlich handelt es sich um einen zutiefst „gefährdeten Gott“<sup>12</sup>, weil es der Mensch ist, der darüber entscheiden soll, ob das „Bild Gottes erfüllt, gerettet oder verdorben“<sup>13</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 44 f. – Hierbei handelt es sich um den Festvortrag anlässlich der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises für 1984 durch die Evangelisch-theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (vgl. Reflexionen in finsterner Zeit: Zwei Vorträge von Fritz STERN und Hans JONAS, Tübingen 1984, 61–86). – Zur Auseinandersetzung mit Hans Jonas s. E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen III), München 1990, 151–162; Religionsphilosophie im Diskurs mit Hans Jonas, in: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, hrsg. von D. BÖHLER, München 1994, 162–194; H. H. HENRIX, Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage, in: J. B. METZ (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien“, 118–143. – Von jüdischer Seite: A. GOLDBERG, Ist Gott allmächtig? Was Rabbinen Hans Jonas antworten könnten, in: Judaica 47 (1991) 51–58.

<sup>6</sup> Vgl. H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 32–43.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>8</sup> Ebd. 33: „Er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie.“

<sup>9</sup> Ebd. 37.

<sup>10</sup> Ebd. 38.

<sup>11</sup> Ebd. 40.

<sup>12</sup> Ebd. 41.

<sup>13</sup> Ebd. 36.

wird. Damit, so Jonas, werde die biblische Vorstellung von der Geschichtsmächtigkeit Gottes aufgekündigt<sup>14</sup>.

Am Gedanken der Schöpfung will Jonas dagegen festhalten, konzipiert das Verhältnis Gottes zur bestehenden Welt allerdings als das einer „bedingungslosen Immanenz“<sup>15</sup> und Passivität: „Als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins endliche entäußert und damit überantwortet . . . Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben“<sup>16</sup>. An dieser Stelle bezieht sich Jonas auf die Lurianische Kabbala. Jonas sieht in seinem Mythos eine Radikalisierung des in dieser mystischen Richtung des Judentums entwickelten Gedankens des *Zimzum*, der Selbstverschränkung Gottes<sup>17</sup>, obwohl es beim *Zimzum* Gottes nicht eigentlich um eine Entäußerung seiner Macht geht, sondern um Gottes Kontraktion<sup>18</sup>.

Nun argumentiert Jonas gegen Gottes Allmacht nicht nur mit Auschwitz. Ganz unabhängig davon hält Jonas den Allmachtsbegriff für „einen sich selbst widersprechenden, selbstaufhebenden, ja sinnlosen Begriff“<sup>19</sup>. Denn Macht setze mit dem, worauf sie sich beziehe, ein Verhältnis voraus und könne von daher nur begrenzt sein, so daß Allmacht gegenstandslose, machtlose Macht wäre<sup>20</sup>. Gleichwohl spricht Jonas von einem mit der Schöpfung gegebenen „Selbstverzicht der grenzenlosen Macht“<sup>21</sup> Gottes. Damit ist eine ernsthafte Schwierigkeit seiner Allmachtskritik benannt. Denn nach einem berechtigten Einwand des Philosophen Michael Theunissen verlangt dieser Selbstverzicht eine Allmacht Gottes in seiner vorweltlichen Existenz<sup>22</sup>.

Im Abschied vom allmächtigen Gott ist der katholische Religionsphilosoph Günther Schiwy dem jüdischen Philosophen Jonas gefolgt. In seinem Buch „Abschied vom allmächtigen Gott“ (1995)<sup>23</sup> stellt Schiwy dem omnipotenten Gott allerdings den vom Beginn der Schöpfung an ohnmächtigen und leidenden, im Kreuz offenbar gewordenen Gott der Liebe gegenüber. Dafür beruft sich Schiwy neben Teilhard de Chardin vor allem auf Jürgen Moltmann.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 45 f.

<sup>15</sup> Ebd. 33.

<sup>16</sup> Ebd. 33.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 47.

<sup>18</sup> Vgl. G. SCHOLEM, Schöpfung aus dem Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: DERS., Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/Main 1970, 54–89, bes. 84–89.

<sup>19</sup> H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 42.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 42.

<sup>21</sup> Ebd. 43.

<sup>22</sup> Vgl. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas, 186 f.

<sup>23</sup> S. Anm. 2

Moltmann hatte im Rahmen seiner gegen die Vorstellung eines leidensunfähigen und omnipotenten Gottes gerichteten Theismuskritik in dem Buch „Der gekreuzigte Gott“ (1972)<sup>24</sup> in einer Weise die Ohnmacht des leidenden Gottes betont und dabei vom Leiden und Tod bzw. Kreuz in Gott selbst gesprochen, daß nicht wenige Kritiker meinten, von einem freien Verhältnis Gottes zur Welt könne nicht mehr die Rede sein, auch wenn Moltmann erklärte, daran festhalten zu wollen<sup>25</sup>. Moltmanns „Systematische Beiträge zur Theologie“ (1980 ff.)<sup>26</sup> haben dieses Urteil eher bestätigt, als daß sie begriffliche Klärungen gebracht hätten.

Deutlich wird dies vor allem am Verständnis der Schöpfung und der Vorstellung, Gott bedürfe einer „Erlösung“ von seinen Leiden. Die Schöpfung, so Moltmann, sei nicht ein Erweis der „Allmacht“ Gottes, sondern „Mitteilung seiner voraussetzungslosen Liebe“<sup>27</sup>, wobei Moltmann in der Wahlfreiheit den Inbegriff von Allmacht sieht, die von Gott zu regieren sei<sup>28</sup>. Gleichwohl spricht Moltmann von einer „alles erfüllenden Allmacht“, der sich Gott mit der Schöpfung, durch die er von Anfang an „Knechtsgestalt“ annahm, „entäußert“ habe<sup>29</sup>.

Die Existenz der Schöpfung erklärt Moltmann mit einer in der Liebe Gottes liegenden Sehnsucht nach dem Anderen<sup>30</sup>, die deshalb bestehe, weil sich die innertrinitarische Liebe zum Wesensgleichen nicht genug sei. „Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug“ (ebd.). Von daher könne man sagen, Gott „brauche“ die Welt und den Menschen. Ohne die Schöpfung zu existieren, dies widerspräche der Liebe Gottes (ebd.). Da mit der Schöpfung Gottes aber seine „Selbstbeschränkung“, „Selbsterniedrigung“ und sein Leiden an der Schöpfung beginne<sup>31</sup>, wofür sich auch Moltmann auf den Gedanken des *Zimzum* beruft, bestehe für Gott das Erfordernis einer „Erlösung von den Leiden seiner Liebe“, die zusammen mit der eschatologischen Vollendung der Welt erfolgen werde (ebd.). Damit gerät Moltmann in bedenkliche Nähe zu Hegels philosophischer Theologie, die von einem Gott handelt, der sich in die Welt entäußert hat, um sein armes, abstraktes Sein in ein reiches, konkretes Sein zu verwandeln. Hans Urs von

<sup>24</sup> S. Anm. 2

<sup>25</sup> Vgl. Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, hrsg. und eingel. von M. WELKER, München 1979 (vor allem den gemeinsamen Beitrag von J. M. LOCHMANN und H. DEMBOWSKI und die Beiträge von H. H. MISKOTTE und W. KASPER).

<sup>26</sup> S. Anm. 2.

<sup>27</sup> Gott in der Schöpfung, 88 f.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 95. „Gottes Freiheit ist nicht die ‚Allmacht‘, der alles möglich ist“ (ebd. 88).

<sup>29</sup> Ebd. 101.

<sup>30</sup> Vgl. Trinität und Reich Gottes, 74.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 75.



Balthasar konnte deshalb von der „Zweideutigkeit Hegels“ bei Moltmann sprechen<sup>32</sup>.

Günther Schiwy, um auf ihn zurückzukommen, folgt nicht allein Moltmanns Theologie des ohnmächtigen und leidenden Gottes. Unter Berufung auf Jonas' Theo- und Kosmogonie spricht Schiwy vom „Werden Gottes“ in der Evolution und durch den Menschen: „Die Evolution ist eine Gabe der werdenden Gottheit und eine Aufgabe für den Menschen, zu der ihn die Gottheit ermächtigt hat, weil sie für sich selbst die Ohnmacht gewählt hat.“<sup>33</sup> Die Forderung nach einem Abschied vom allmächtigen Gott hindert Schiwy nun allerdings nicht daran, Teilhard de Chardins Formel von der „Liebe“ als „Urkraft des Kosmos“ aufzunehmen und von einer „Allmacht der Liebe“ zu sprechen, mit der Gott die Geschichte entscheiden wird<sup>34</sup>. Dies sei die „neue Art“ von Allmacht, die „Macht der Liebe“, wie sie in Menschwerdung, Kreuz und Auferweckung Jesu angedeutet sei.

Der bei Jonas, Moltmann und Schiwy mit der Vorstellung einer Kenose, das heißt Entäußerung der Allmacht Gottes vorausgesetzte Begriff eines Maximums an Macht offenbart die Schwierigkeiten einer Allmachtskritik, die an einem Gott festhält, der die Welt aus Nichts erschaffen hat. Bei einer Kenose der Allmacht wird es zudem schwierig, mit Blick auf Gottes geschichtliche Offenbarung von der Allmacht seiner Liebe zu sprechen. Nun besteht kein Zweifel daran, daß die genannte Allmachtskritik von der Vorstellung einer Omnipotenz geleitet wird, nach der Allmacht darin besteht, alles machen zu können. Dieser Allmachtsbegriff aber spricht Gott eine Macht zu, die weder Bibel noch kirchliches Bekenntnis für Gott beanspruchen und die bis zum Spätmittelalter unbekannt war.

### 3. Von der Allmacht Gottes zur abstrakten Vorstellung seiner Omnipotenz

Für das Gottesverständnis Israels ist der Glaube kennzeichnend, daß Gott geschichtsmächtig ist. So sind es geschichtsmächtige Taten, denen Israel seine Existenz als Volk Gottes verdankt (Ex 20, 2). Gottes Allmacht mußte aber solange unerkannt bleiben, wie man noch nicht zur Überzeugung von der Universalität des Macht- und Herrschaftsbereiches JHWHs gelangt war. Diese Universalität wurde mit der Entwicklung zum biblischen Monotheismus und dem damit verbundenen Schöpfungsglauben gewon-

<sup>32</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 205 f.

<sup>33</sup> G. SCHIWY, Abschied vom allmächtigen Gott, 92.

<sup>34</sup> Ebd. 107.105.

nen<sup>35</sup>. Denn ist JHWH der eine und einzige Gott (Dtn 4, 35; Jes 40, 25–28; 43, 10–13) und Schöpfer des Himmels und der Erde (Jes 44, 24), dann muß er eine die Welt umfassende Macht besitzen (Jes 40, 26).

Es sind nicht bestimmte Gottesnamen, die zeigen, daß JHWH allmächtig ist; die Bedeutung des Wortes *schaddaj*, das die Septuaginta mit *παντοκράτωρ* und die Vulgata mit *omnipotens* übersetzt, ist unsicher<sup>36</sup>. Daß Gott allmächtig ist, geht aus seinem Verhältnis zur Welt und seinem freien Handeln hervor: JHWH ist der ewige Gott, der vor dem Dasein der Welt existiert (Jes 40, 28; 44, 6; Ps 90, 2) und dessen Macht sich auf alles erstreckt, was ist (Jes 44, 24; Ijob 38). Auch wenn damit der Gedanke der *creatio ex nihilo*, der einen allmächtigen Gott verlangt, noch nicht erreicht ist, so existiert neben JHWH nichts, was seinem Machtbereich entzogen wäre.

Die abstrakte, in der Moderne sich durchsetzende Vorstellung, Gott könne alles machen, ist der Bibel fremd. Wenn hier gesagt wird, Gott vermöge alles, was er will und es geschehe, wenn er es will (Ps 135, 6; Jes 46, 10; Ijob 42, 2) und ihm sei nichts unmöglich (Gen 18, 14; Jer 32, 17. 27), so ist gemeint, daß Gottes Macht sich durchsetzt und selbst Außergewöhnliches hervorzubringen vermag, vor allem – und dies ist für den biblischen Allmachtsbegriff entscheidend – neues, ungeahntes Leben.

Der Gott der biblischen Überlieferung hat nicht nur die Macht, durch sein Wort die Welt zu schaffen (Hebr 11, 3) und die Macht, „zu tun, was er verheißen hat“ (Röm 4, 21; vgl. 8, 13 ff.). Er hat zudem die Macht, aus dem Tode zu erretten und neues Leben zu schenken (Hebr 11, 19 u. ö.). Beim allmächtigen Gott der Bibel – dies ist später weitgehend aus dem Blick geraten – handelt es sich um einen Gott, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17). Darin vor allem erweist sich seine Macht und Herrschaft. An Gottes Schöpfungs- und Auferweckungshandeln zeigt sich, was die Macht Gottes vermag; ihr Wesen aber als Liebe erschließt sich in der Person Jesu, der mit „Vollmacht und Kraft“ (Lk 4, 36) Gottes Herrschaft gegenwärtig setzt, dessen Macht sich aber in der Demut des Dienens (Mt 20, 24–28; Joh 13, 13 f.) und in der Ohnmacht der Entäußerung (Phil 2, 5–8) zeigt.

Wenn das NT Gott als Pantokrator, als Allherrscher bezeichnet (2 Kor 6, 18; Offb 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6.15; 21, 22), knüpft es an die Septuaginta an: Allherrscher ist Gott, weil er die Macht über die ganze Schöpfung besitzt. Dies ist auch der Sinn des Bekenntnisses zu Gott, dem

<sup>35</sup> Zur Entwicklung des biblischen Monotheismus vgl. neuerdings F. STOLZ, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.

<sup>36</sup> Vgl. Schaddaj, in: Bibel-Lexikon, hrsg. von H. HAAG, Zürich-Köln <sup>2</sup>1968, 1530.

allmächtigen Vater im Apostolicum und in den anderen christlichen Glaubenssymbolen<sup>37</sup>.

In der Patristik kommt es zur begrifflichen Präzisierung, aber auch zur Veränderung des Allmachtsbegriffs in Schrift und kirchlichem Bekenntnis. Mit Hilfe der Lehre von der creatio ex nihilo wird die Beschränkung der Macht Gottes durch eine ungewordene Materie überwunden und die unbedingte Freiheit Gottes, die keiner Notwendigkeit noch einem Bedürfnis unterliegt, herausgestellt. Die im Origenismus vorgenommene Eingrenzung der Macht Gottes auf die faktische Welt wird vom kirchlichen Lehramt zurückgewiesen<sup>38</sup>. Die trinitätstheologische Entwicklung macht es notwendig, das Allmachtsattribut auch dem Sohn und dem Geist zuzuschreiben<sup>39</sup>.

Einen Einschnitt stellt Augustinus Definition der Allmacht Gottes dar: Gott ist allmächtig, „weil er kann, was immer er will“<sup>40</sup>. Dies ist noch nicht die spätere Vorstellung eines omnipotenten Gottes, der alles machen kann. Denn Augustin bestreitet, daß Gott etwas, was seiner Vollkommenheit widerspricht oder in sich unmöglich ist, bewirken könne<sup>41</sup>. Vor allem stoischer Einfluß aber führte in der Patristik dazu, von Gottes Allmacht verstärkt nun auch in bezug auf die Werke der göttlichen Vorsehung und Welterhaltung zu sprechen. Für das Verständnis des Deus omnipotens hatte dies eine Bedeutungsverlagerung zur Folge, die durch den lateinischen Terminus „omnipotens“ (omnia potest) befördert wurde. Gottes Allmacht verstand man nun in Analogie zur menschlichen Wahl- und Handlungsfreiheit.

Der entscheidende Umbruch im Verständnis der Allmacht Gottes wurde durch die mittelalterliche Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata eingeleitet. Zunächst diente diese Unterscheidung dazu, die Freiheit Gottes und die Kontingenz der Schöpfung und ihrer Ordnung zu wahren: Weder geht die Schöpfung mit Notwendigkeit aus Gott hervor, noch ist Gottes Allmacht auf die bestehende Ordnung der Welt eingegrenzt. Im Spätmittelalter aber wurde aus der potentia Dei absoluta die absolutistische Macht eines Gottes, der sich über seine eigene Natur ebenso hinwegzusetzen vermag wie über die Gesetze der Logik: Ein solcher Gott konnte sündigen, lügen, Vergangenes ungeschehen machen und vieles andere mehr. Die potentia Dei absoluta war zur potentia Dei extraordinaria geworden, das heißt zu einer

---

<sup>37</sup> Vgl. DH 2–22.

<sup>38</sup> Vgl. DH 410.

<sup>39</sup> Vgl. DH 75; 451; 800.

<sup>40</sup> Ench. 96.

<sup>41</sup> Vgl. C. FAUST. 25, 6.

außerordentlichen Macht Gottes, die alles Bestehende außer Kraft setzen kann und daher unberechenbar ist<sup>42</sup>.

Die moderne Vorstellung göttlicher Omnipotenz, wonach Gottes Allmacht darin besteht, alles machen zu können, hat im spätmittelalterlichen Allmachtsbegriff ihren Ursprung. Mit der neuzeitlichen Verschärfung des Theodizeeproblems aber wurde klar, daß eine Omnipotenz solcher Art Gottes Existenz als zutiefst zweifelhaft erscheinen lassen muß<sup>43</sup>. Für die Theologie erwächst daraus die Aufgabe einer Neufassung des Allmachtsbegriffs. Da Gottes Macht wesentlich mit seiner Eigenschaft als Schöpfer zusammenhängt, kann ein angemessener Allmachtsbegriff nur über eine Reflexion auf das Verhältnis Gottes zur Welt gewonnen werden.

#### 4. Das freie Verhältnis Gottes zur Welt als Horizont des Allmachtsbegriffs

Der Zusammenhang von Gott und Welt läßt sich bekanntermaßen unterschiedlich bestimmen: Der aristotelische Gott etwa steht in einem anderen Verhältnis zur Welt als der Gott der biblischen Überlieferung: der unbewegte Bewegter, der Zielursache aller Bewegung und Veränderung ist, existiert nicht ohne die Welt; er ist Teil eines notwendig bestehenden Ganzen. Dagegen würde Gott nach christlichem Verständnis auch dann noch existieren, wenn es die Welt nicht gäbe. Denn die Lehre von der *creatio ex nihilo* besagt, daß Gott in völliger Freiheit, das heißt ohne Notwendigkeit und Bedürfnis, die Welt aus Nichts hervorbringt<sup>44</sup>. Dies setzt nun aber eine unendliche Kraft Gottes voraus, mit der Gott sich etwas so gegenüberstellen kann, daß er es seinem Sein nach hervorbringt. Im Verhältnis Gottes zur Welt entspricht dieser schöpferischen Kraft eine sich auf alle geschaffenen Dinge erstreckende und insofern allumfassende

---

<sup>42</sup> Vgl. zum Ganzen: H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1966, 99–210; Kl. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975; M. A. SCHMIDT, *Gottes Freiheit, Macht und Güte im spätmittelalterlichen Nominalismus*, in: J. BRANTSCHEN – P. SELVATICO (Hrsg.), *Unterwegs zur Einheit*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 268–291, G. VAN DEN BRINK, *Almighty God*, 68–92.

<sup>43</sup> Zumindest darin ist Blumenberg zuzustimmen. Zur Kritik an Blumenbergs Thesen zur Legitimität der Neuzeit s. W. P. ANNENBERG, *die Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg*, in: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978, 113–128.

<sup>44</sup> Vgl. R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason. Foundation of Christian Theology*, Notre Dame 1982, 1–30; DERS., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington D. C. 1994, 34–54.

Macht Gottes. Gottes Allmacht hat also mit seiner schöpferischen Kraft zu tun. Von daher besitzt sie, auch wenn ihre Möglichkeiten wegen der unendlichen Kraft Gottes auf das faktisch Bestehende nicht beschränkt sind, einen Terminus, auf den sie bezogen ist. Dies muß der Ausgangspunkt für eine Neufassung des Allmachtsbegriffs sein.

In einem Beitrag für ein Gespräch mit Hans Jonas hat Eberhard Jüngel die *creatio ex nihilo* als Akt der schöpferischen Selbstbegrenzung Gottes bestimmt und dabei von einer die Identität Gottes gefährdenden Kenose seiner Allmacht abgehoben. Durch den schöpferischen Akt ursprünglichen Anfangens, genannt *creatio*, entäußert sich Gott nicht seiner Macht, sondern teilt sie mit dem von ihm Geschaffenen. Von einer Selbstbegrenzung Gottes ist hier nach Jüngel zu sprechen, weil sich Gott durch das, was er aus Liebe ermächtigt zu sein, in ein Verhältnis zu etwas setzt, das er selbst nicht ist<sup>45</sup>. Damit ist eine begriffliche Präzisierung erreicht, die deutlich macht, daß Allmacht nach theologischem Verständnis nicht besagt, ungeteilt alle Macht zu besitzen. Der Begriff der Selbstbegrenzung Gottes steht zwar in der Gefahr, als eine Begrenzung mißverstanden zu werden, die Gott zu etwas Endlichem macht. Doch was Jüngel im Blick hat, ist eine aus reiner Güte resultierende schöpferische Selbstbestimmung Gottes durch das andere seiner selbst.

Schon Søren Kierkegaard wollte Gottes Allmacht als die Macht seiner Güte verstanden wissen. In seinen „Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft“ (1846) schreibt Kierkegaard: „Allein die Allmacht kann sich zurücknehmen, indem sie sich hingibt, und dies Verhältnis ist ja eben die Unabhängigkeit des Empfangenen. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist sich ganz hingeben, aber dergestalt, daß man, indem man allmächtig sich selbst zurücknimmt, den Empfangenden unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig. Allmacht allein vermag unabhängig zu machen, aus dem Nichts hervorzubringen, was dadurch inneres Bestehen empfängt, daß die Allmacht sich ständig zurücknimmt.“<sup>46</sup>

Eine Neufassung des Allmachtsbegriffs hat nun aber auch das Verhältnis der Allmacht Gottes zur Freiheit des Menschen zu berücksichtigen. Und hier kann beides nur zusammen bestehen, wenn Gott neben der Freiheit des Menschen auch noch die durch den Menschen freigesetzte Eigenmacht des gewollt Bösen anerkennt, die deshalb allein die Macht

<sup>45</sup> Vgl. E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 156–154.

<sup>46</sup> S. KIERKEGAARD, Eine literarische Anzeige. Anhang: Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft, in: Gesammelte Werke, 17. Abteilung, übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124.



seiner Liebe, welche in Freiheit angenommen sein will, überwinden kann. Gott verhindert nicht das Böse oder macht es rückgängig, sondern er überwindet es. Dies ist Gottes Herrschaft, die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die bedrängenden Fragen der Theodizee sind damit nicht erledigt. Gehört aber zur schöpferischen Macht Gottes die genannte Anerkennung des anderen, dann zwingt Auschwitz keineswegs zum Abschied von einem allmächtigen Gott.

Mit diesem Ergebnis wird sich nun aber eine Theologie nicht zufrieden geben dürfen, die an einen Gott verwiesen ist, der Leiden und Tod auf sich genommen hat. Vielmehr muß die im Kreuz erfahrene Ohnmacht der Liebe als Ausdruck der Allmacht Gottes begreiflich gemacht werden.

##### 5. Die Macht der Liebe Gottes und ihr geschichtliches Hoffnungspotential

Schon der theologischen Tradition galten die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn und die Auferweckung des Gekreuzigten als Erweise der göttlichen Allmacht. In der neueren Dogmatik wird Gottes Allmacht zumeist kreuzestheologisch als die Macht seiner den Tod überwindenden Liebe zu denken versucht. Im besonderen gilt dies für Eberhard Jüngels Theologie des Gekreuzigten<sup>47</sup> und Hans Urs von Balthasars Theodramatik<sup>48</sup>. Als die Macht seiner freien Liebe wird Gottes Allmacht auch in Wolfhart Pannenberg's Systematischer Theologie verstanden, doch geschieht dies hier im Kontext der Gottes- bzw. Schöpfungslehre und Eschatologie<sup>49</sup>.

Eine systematisch-theologische Erörterung der Allmacht Gottes bedarf aber aus zumindest drei Gründen einer kreuzestheologischen Zentrierung: 1. macht das Kreuz – im Lichte der Auferweckung – Gottes Wesen als Liebe offenbar; 2. führt es zur Ausarbeitung des trinitarischen Gottesgedankens, und 3. ist vom Kreuz her zu entfalten, was der Glaube angesichts der bedrängenden Fragen der Theodizee, ohne sie zum Verstummen bringen zu können, zu sagen vermag. Denn das Hoffnungspotential des Gottes der biblischen Überlieferung, an das um der Opfer der Geschichte willen zu erinnern ist, besteht in der Macht seiner Liebe, mit der er am Menschen vom Anfang der Geschichte an festgehalten und mit der er schließlich in seinem Sohn Leiden und Tod auf sich genommen und ein neues, unvergängliches Leben eröffnet hat.

<sup>47</sup> Vgl. Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978.

<sup>48</sup> Vgl. Theodramatik IV: Das Endspiel (s. Anm. 32).

<sup>49</sup> Vgl. Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 443. 456; Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 188–201.

Wegen seiner Macht über Leben und Tod war und ist der Gott der Bibel der Adressat menschlicher Hoffnung, des Gebetes, aber auch der Klage. Dagegen kann man von einem Gott eigentlich nichts mehr erhoffen, erbitten oder erfliehen, der seine Macht an die Schöpfung entäußert hat. Es ist wahr, daß die Fragen der Theodizee, einmal aufgeworfen, unabweisbar bleiben; wahr aber ist auch, daß auf sie nur Gott selbst eine letzte Antwort geben kann. Die in Kreuz und Auferweckung Christi begründete eschatologische Hoffnung auf Vollendung, zu der auch das Gericht über die Geschichte gehört, vertraut darauf, daß diese Antwort nicht ausbleiben wird. Doch wie die Schöpfung aus dem Nichts setzt diese Hoffnung einen allmächtigen Gott voraus.

Die Allmacht des Gottes der biblischen Überlieferung ist nicht die Omnipotenz des Alles-machen-Könnens, gleichwohl bleibt sie von der gegenwärtigen Allmachtskritik nicht unbetroffen. So ist der von Jonas, Moltmann und Schiwy geforderte Abschied vom allmächtigen Gott mit einer Veränderung am jüdisch-christlichen Gottesbegriff verbunden<sup>50</sup>. Doch es ist nicht ein ohnmächtiger, der Erlösung bedürftiger Gott, den die Greuel von Auschwitz fordern, sondern eine Neufassung des Allmachtsbegriffs. Denn ohne allmächtig zu sein, könnte kein Gott auf Auschwitz eine Antwort geben, die aber vom Gott der biblischen Überlieferung, da er ein Gott der Liebe und zugleich der Gerechtigkeit ist, erwartet werden muß.

Was mit dem Allmachtsbegriff zur Diskussion steht, ist die Freiheit Gottes. Solange diese in Analogie zur menschlichen Wahl- und Handlungsfreiheit gedacht wird, muß Gottes Allmacht als uneingeschränkte Willkürfreiheit erscheinen, der alles zu tun möglich ist. Doch dieser Freiheitsbegriff ist ungeeignet, Gottes Allmacht angemessen zu denken. Gottes Freiheit und seine Allmacht müssen mit seiner Schöpfermacht und der Freiheit zum Guten und Bösen, die durch den Menschen gesetzt wird, zusammengedacht werden. Weil dies bekanntermaßen eines der schwierigsten, nie endgültig zu lösenden Probleme der Theologie ist, bleibt der allmächtige Gott eine Herausforderung für das Denken. Er bleibt dies auch wegen des Theodizeeproblems, auf das eine rationale Antwort nach Art der Philosophie unmöglich ist, das die christliche Gottesrede aber weder zur Sprachlosigkeit noch zum Abschied vom allmächtigen Gott führen darf.

---

<sup>50</sup> W. GROSS und K.-J. KUSCHEL wollen in Moltmanns Theologie des ohnmächtigen und leidenden Gottes gar eine aus dogmatischen Eigeninteressen motivierte „Manipulation“ des biblischen Gottesverständnisses sehen. Vgl. „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“, 187.216 f.

## Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen

Zugänge zum trinitarischen Monotheismus  
in der östlichen und in der westlichen Christenheit<sup>1</sup>

### 1. Die Fragestellung

Die christliche Ökumene lebt von Begegnungen. Am 23. April 1990 gab Papst Shenouda III., der koptisch-orthodoxe Patriarch von Alexandria, einen Empfang für eine internationale ökumenische Kommission, die sich in einem Kloster in Kairo zusammengefunden hatte, um den bilateralen Dialog zwischen der Koptisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche fortzuführen. Der Bericht des Sekretärs der Kommission hält fest, daß seine Heiligkeit Papst Shenouda die Mitglieder der Kommission willkommen hieß und die Fragen bestimmte, die nach seiner Ansicht diskutiert und beantwortet werden sollten<sup>2</sup>.

Auf der Tagesordnung stand ein Thema, das als die älteste ökumenische Kontroverse gilt<sup>3</sup>: die Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes aus Gott-Vater allein oder aus dem Vater *und dem Sohn* (filioque). Vom Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn spricht nur die westlich-lateinische Fassung des sogenannten „Großen Credo“, des Nizäno-Konstantinopolitanums, nicht aber der im 4. Jahrhundert formulierte, ursprünglich griechische Wortlaut dieses Glaubensbekenntnisses<sup>4</sup>. Das

---

<sup>1</sup> Geringfügig bearbeitete Fassung der Öffentlichen Vorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 17. 7. 1996 im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg – Universität, Mainz. In tiefer Dankbarkeit widme ich die formulierten Gedanken meinem Lehrer, Theodor Schneider.

<sup>2</sup> Vgl. den Bericht der Internationalen Gemischten Kommission für den Dialog zwischen der Koptisch-Orthodoxen Kirche und der Katholischen Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (DwÜ), Bd. 2, hrsg. von H. MEYER u.a., Frankfurt/M.-Paderborn 1992, 576 f.

<sup>3</sup> Harding Meyer, der langjährige evangelisch-lutherische Leiter des Ökumenischen Instituts in Straßburg, bezeichnet die Filioque-Kontroverse als „un des problèmes de l'oecuménisme les plus anciens, sinon le plus ancien“ (H. MEYER, Conclusion, in: L'expérience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et médiations. Actes du Colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'études oecuméniques de Strasbourg, Paris 1985, 214–216, hier 214).

<sup>4</sup> Vgl. zur ökumenischen Kontroverse um die westlich-lateinische Einfügung des filioque in das Nizäno-Konstantinopolitanum aus jüngerer Zeit: W. ULLMANN, Das filioque als Problem ökumenischer Theologie, in: Kerygma und Dogma 16 (1970)

Ziel der Kommissionsarbeit im April 1990 in Kairo war es, Verständnis der jeweiligen Positionen zu erzielen. Die Dialogrunde endete – wie oft bei ökumenischen Treffen – mit der ernüchternden Erkenntnis, daß weitere Studien zu einzelnen Fragestellungen angefertigt werden mußten.

Am 29. Juni 1995, am Fest der Apostel Petrus und Paulus, hielt der Patriarch des Abendlandes und Bischof von Alt-Rom, Papst Johannes Paul II., eine Predigt im Petersdom – in Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I. In seiner Homilie erinnerte Johannes Paul II. an die Übereinkünfte, die von der Internationalen Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Frage des Hervorgangs des Geistes aus Gott-Vater und in der Frage des Verhältnisses zwischen Christus Jesus und dem Heiligen Geist bereits erzielt wurden<sup>5</sup>. Der Papst beauftragte seinen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, den orthodoxen Schwesterkirchen die aus römisch-katholischer Sicht erreichte Klärung dieser Fragen schriftlich darzulegen. Ein entsprechendes Papier hat der Einheitsrat Ende 1995 veröffentlicht<sup>6</sup>.

---

58–76; „Der Heilige Geist im Widerstreit“: Concilium 15 (1979) H.10; Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), hrsg. von L. VISCHER, Frankfurt 1981; J.-M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit „Père!“* L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque, Paris 1981; E.-Chr. SUTTNER, Das nizäon-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 129 (1981) 317–327; Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hrsg. von K. LEHMANN und W. PANNENBERG, Freiburg–Göttingen 1982; H. MEYER, La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le filioque, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 64 (1984) 12–26; *L'expérience de Dieu et le Saint Esprit* (Anm. 3); E. L. MASCALL, *The Triune God. An Ecumenical Study*, Worthing 1986.

<sup>5</sup> Vgl. das Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ (1982), in: *DwÜ* 2 (Anm. 2) 533 (Nr. 6). Nach diesem Dokument können Orthodoxe und Römisch-Katholische Christen bereits gemeinsam sagen, daß der „Geist, der vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreifaltigkeit ausgeht (Joh 15, 26), für uns der Geist der Sohnschaft geworden ist (Röm 8, 15), weil er auch der Geist des Sohnes ist (Gal 4, 6), uns in besonderer Weise in der Eucharistie mitgeteilt wird, und zwar durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in Ewigkeit ruht (Joh 1, 32)“ (ebd.).

<sup>6</sup> Vgl. Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: *Una Sancta* 50 (1995) 316–324. Der Einheitsrat knüpft an die erzielten Gesprächsergebnisse an, referiert die Vätertradition im Osten



Auch dieser Text wird die von Johannes Paul II. erhoffte Einheit der orthodoxen und der römisch-katholischen Christen vor Beginn des 3. Jahrtausends vermutlich nicht wiederherstellen können. Auf unserer Seite, der römischen im Gesamt der christlichen Katholizität, haben wir nach Meinung orthodoxer (und auch reformatorischer) Theologen zumindest noch ein größeres Problem zu lösen: die Suche nach einer biblisch-theologisch begründeten, für alle christlichen Kirchen akzeptablen Gestalt des dem Bischof von Rom seit dem Altertum zugestandenen Primats<sup>7</sup>. Aber auch die Orthodoxie scheint derzeit untereinander tief zerstritten. Es entspricht ökumenischer Erfahrung, daß die Stärkung der konfessionellen Identität, der Gemeinsamkeit innerhalb der einzelnen Kirchen, auch den ökumenischen Prozeß fördert. Innerkonfessionelle Einigungsbemühungen sind zumeist Reformbewegungen und daher Wege zur Mitte des christlichen Glaubens. Nach dieser Mitte suchen die anderen Konfessionen ebenso. Dort könnten wir uns treffen<sup>8</sup>.

Die hier behandelte Fragestellung hat viele Aspekte. Ich werde mich in meinem Beitrag auf drei konzentrieren: (1) Die von Einzelheiten zunächst absehbende Charakterisierung des östlichen Typs des trinitarischen Monotheismus als eines Denkens der Einheit Gottes im Ursprung im Unterschied zum westlichen Typ, der bei der Vorstellung von der Einheit im Wesen Gottes ansetzt, deckt die theologischen Hintergründe der Kontroverse um die westlich-lateinische Einfügung des Filioque in den Text des Glaubensbekenntnisses auf. Diese Kontroverse hat eine lange Geschichte, an der politische Herrscher, Päpste und theologische Denker mitgeschrie-

---

und im Westen und skizziert die geschichtlichen Hintergründe der Einfügung des Filioque in den Text des Glaubensbekenntnisses. Deutlich spricht sich der Einheitsrat dafür aus, das Filioque so zu interpretieren, daß dabei die Lehre von der Monarchie des Vaters nicht gelehrt werde. Demnach hat „das Filioque seinen Platz in einem theologischen und sprachlichen Zusammenhang, der verschieden ist von jenem der Bekräftigung der alleinigen Monarchie des Vaters, des einzigen Ursprungs des Sohnes und des Geistes. Gegen den im Westen noch starken Arianismus sollte es die Tatsache hervorheben, daß der Heilige Geist dieselbe göttliche Natur besitzt wie der Sohn, ohne indes die eine Monarchie des Vaters in Frage zu stellen“ (ebd., 318).

<sup>7</sup> Vgl. aus jüngster Zeit: Das Papstamt – Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Münster 1996 (Lit.).

<sup>8</sup> „Alle Christgläubigen sollen sich bewußt sein, daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar einüben, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen“ (Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils, *Unitatis Redintegratio*, Nr. 7). Es sind die Schritte zur Mitte, die Christen einander näherbringen: vgl. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Frankfurt/M.–Paderborn 1978, 44 f (Nr. 75).



ben haben. Ich werde an die wichtigsten Phasen dieser Geschichte und an die gescheiterten Unionsbemühungen zwischen den Kirchen des Ostens und den Kirchen des Westens erinnern. (2) Die bleibende Bedeutung der Kontroverse ist in dem reichen Schatz der Überlegungen zu sehen, die in der theologischen Tradition aus ihrem Anlaß angestellt wurden. Welche Wege haben die, die sich im Osten und Westen des Römischen Reiches zum christlichen Glauben bekannten, gefunden, um sich den unvorstellbaren Gott doch vorstellen zu können? Welche Worte, welche Bildreden haben sie verwendet, um das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist zu bestimmen? Wie läßt sich sagen, daß beide – Sohn und Geist – auf je eigene Weise zum Vater gehören, mit ihm eins sind, und doch von ihm und untereinander unterschieden bleiben? Ich möchte die gemeinsame Ausgangsbasis des trinitätstheologischen Denkens darstellen und die unterschiedlichen Anliegen des östlichen und des westlichen Modells eines trinitarischen Monotheismus skizzieren. (3) Abschließend stelle ich Überlegungen zu einem zukünftigen Umgang mit der besprochenen Thematik an. Ich werde dabei unterscheiden zwischen einer möglichen Lösung der Filioque-Problematik, wie sie sich in der christlichen Ökumene derzeit abzeichnet, und den christologisch-theologischen Fragen, die auch dann noch zu bedenken sind.

An die grundlegende, der Theologie immer aufgebene, in der Trinitätstheologie ganz besonders bedrängende Frage nach der Sagbarkeit, der Besprechbarkeit des Wesens Gottes, werde ich da und dort in neuen Formulierungen erinnern. Nicht wenige meinen, die beste Theologie sei die, die vor dem Geheimnis Gottes verstummt. Auch Karl Rahner war dieser Ansicht – doch wußte er viele Gründe, vor dem „seligen Verstummen“ noch eine Zeitlang von Gott zu sprechen<sup>9</sup>.

## 2. Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque

Die christlichen Konfessionen versprechen sich gegenwärtig sehr viel von einer gemeinsamen Auslegung des nizäno-konstantinopolitanischen Glau-

<sup>9</sup> „Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen usw.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat“ (K. RAHNER, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, hrsg. von K. LEHMANN, München-Zürich 1984, 105–119, hier 106).

bensbekenntnisses<sup>10</sup>. Im dritten Teil dieses Bekenntnisses, dem geisttheologischen, findet sich jene Formulierung, die den Streit zwischen Ost und West auslöste: Wir glauben an den Heiligen Geist, der vom Vater ausgeht.

## 2.1 Das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von 381

Die Frage, ob das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis seinen Namen zu Recht trägt, gehört zu den vieldiskutierten in der historischen Forschung<sup>11</sup>. Auch wenn der größere Teil der Kirchenhistoriker gegenwärtig (wieder) die Auffassung vertritt, die „150 Väter“ (vorwiegend Bischöfe der Provinzen Pontus und Oriens, aus dem Nordosten also der heutigen Türkei) hätten bei ihrer Versammlung im Jahr 381 in Konstantinopel unter anderem auch dem Text eines Glaubensbekenntnisses zugestimmt, so sind doch die genaueren Umstände der Formulierung dieses Credo noch immer umstritten. In den zeitgenössischen Quellen ist ein Symbolon von Konstantinopel nicht erwähnt. Die Konzilskanones behandeln Fragen, die damals möglicherweise als wichtiger empfundenen wurden: Sie legen in Kanon 3 den Ehrenprimat des Patriarchen von Konstantinopel innerhalb der Patriarchate des Ostens fest und widerstreiten damit Bemühungen des Patriarchen von Rom, auf dem Weg über das Patriarchat von Alexandria seinen Einfluß im Osten zu wahren. 70 Jahre lang war das Credo von Konstantinopel eher vergessen. Die auf dem Konzil von Chalzedon 451 versammelten Väter machten den Text zum Ausdruck auch ihres Glaubens und bewirkten eine Rezeption des Bekenntnisses in der gesamten damaligen Christenheit.

<sup>10</sup> Vgl. Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wurde, hrsg. von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen, Frankfurt/M.-Paderborn 1991.

<sup>11</sup> Vgl. als Einführung in die Diskussionsdiskussion: J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993 (Nachdruck von 1971) 294–327; W.-D. HAUSCHILD, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*, in: *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft* (Anm. 4) 13–48, bes. 14–31; B. SCHULTZE, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981)*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981) 5–54; DERS., *Das Nicaenokonstantinopolitanum und das Filioque*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969) 334–346; L. PERRONE, *Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)*, in: *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, hrsg. von G. ALBERIGO, Düsseldorf 1993, 69–83.

Der Text des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel<sup>12</sup> ist trinitarisch strukturiert. Sein liturgischer Ort ist die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. In Zustimmung zu der in Nizäa 325 erstrittenen Formulierung im zweiten Artikel, dem christologischen Bekenntnisteil, halten die Väter in Konstantinopel daran fest, daß der Sohn, Jesus Christus, dem Vater „wesensgleich“ (ὁμοούσιος *homousios*) ist. Der dritte Artikel des Bekenntnisses, der pneumatologische Teil, ist ein Bekenntnis zur Wesensgleichheit von Vater und Geist, ohne daß diese begrifflich so bezeichnet würde. Das Konzil bekennt seinen Glauben an die Göttlichkeit des Geistes, ohne den umstrittenen Begriff ὁμοούσιος zu verwenden. Auf diese Weise wollten die Konzilsteilnehmer ein Anliegen des Kaisers Theodosius aufgreifen und die Einheit im Glauben herstellen, um die Gemeinschaft im Römischen Reich zu stärken. Im 4. Jahrhundert widersetzte sich eine recht disparate Gruppe von Bischöfen einer Übernahme des christologischen ὁμοούσιος von Nizäa in den pneumatologischen Zusammenhang. Durch einen Rückgriff auf biblische Formulierungen sollte die Zustimmung dieser Theologen erreicht werden, die die spätere Geschichtsschreibung Pneumatomachen (Geistbekämpfer) nannte.

Das Bekenntnis von Nizäa 325 hatte den langen christologischen Ausführungen einfach den schlichten Satz: „und an den Heiligen Geist“ (glauben wir), hinzugefügt. Das Geistbekenntnis von Konstantinopel 381 ist dagegen reich an Aussage und nachdrücklich in der Betonung der Göttlichkeit des Geistes: Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender. Diese in der Liturgie verwendete deutsche Übersetzung nimmt dem im griechischen Original dreifach attributiv formulierten Bekenntnis zur Göttlichkeit des Geistes einen Teil seiner Wirkung: πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν. Biblische Redeweise wird in dieser Bekenntnisaussage aufgegriffen: „*Heilig*“ ist Gottes Geist: anders als alles Geschaffene; einer allein ist heilig; Gott allein. „*Herrlich*“, so müßte man wörtlich übersetzen, ist Gottes Geist: Er ist der Kyrios wie Christus und wie Adonai-Jahweh. „*Lebensschaffend*“ ist Gottes Geist: lebensstiftend und lebenserhaltend in seinem göttlichen schöpferischen Wirken. Auch die Formulierung vom Hervorgang des Geistes aus dem Vater greift auf biblische Rede zurück: Nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums verheißt Jesus in seinen Abschiedsreden den „Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“ (Joh 15,26). Angesichts der Göttlichkeit des Geistes gebührt ihm die gleiche Anbetung und Verehrung wie Vater und Sohn. In anderer Sprachgestalt ist auch dies ein Bekenntnis zur „Wesensgleichheit“ von Vater, Sohn und Geist: Homo-timie setzt

<sup>12</sup> Vgl. DH 150.

Homo-ousie voraus. Wer wie Gott verehrt wird, ist wie Gott. Als wirksam hat sich Gottes Geist im Wort der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Prophetinnen und Propheten erwiesen.

## 2.2 Die Aufnahme des Filioque in den Bekenntnistext des Westens

Der Osten und der Westen gingen früh schon eigene Wege in der Trinitätstheologie<sup>13</sup>. Angesichts der übereinstimmenden Meinung nahezu aller Theologen im Westen (allen voran des einflußreichen Augustinus), die Aussage des Hervorgangs des Geistes aus dem Vater allein gefährde das Bekenntnis zur Einheit des göttlichen Wesens, mag es verwundern, daß die Päpste sich lange Zeit eher schwer taten, einer Veränderung des Wortlautes des Nizäno-Konstantinopolitanums zuzustimmen. Zwar stand angesichts einiger kirchenpolitischer Kanones weder das Konzil von Konstantinopel noch das von Chalzedon im Westen in hohem Ansehen, doch sollte wohl das ohnehin gespannte Verhältnis zwischen dem westlichen und dem östlichen Teil der Christenheit nicht zusätzlich belastet werden.

In lokalen Bekenntnistexten und synodalen Lehrentscheidungen in Spanien und Südfrankreich tauchte die Rede vom doppelten Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn bereits im 5. Jahrhundert auf<sup>14</sup>. Diese Entwicklung verstärkte sich durch das Erfordernis, die im Westen verbreiteten subordinatianischen Tendenzen abzuwehren. Vor allem der dem Arianismus nahestehende Priszillianismus neigte dazu, den Sohn dem Vater unterzuordnen. Eben einer solchen Interpretation der trinitarischen Verhältnisse schien das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel zusätzlich Nahrung zu bieten, da es allein vom Vater aussagt, „Ursprung“ zu sein – und zwar vom Sohn und vom Geist.

Ich verzichte hier darauf, die Zunahme der Belege für das Filioque im Westen im einzelnen darzustellen. Bedeutsam war insbesondere sein Vorkommen im pseudo-athanasianischen Bekenntnis „Quicumque“<sup>15</sup>. Wichtig ist mir jedoch anzumerken, daß der offene Streit um das rechte

---

<sup>13</sup> Vgl. B. DE MARGERIE, *La Trinité Chrétienne dans L'Histoire*, Paris 1975; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg–Basel–Wien 1982, 338–453; F. COURTH, *Trinität. In der Schrift und in der Patristik*, Freiburg–Basel–Wien 1988 (HDG II/1a); D. RITSCHL, *Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen*, in: *Geist Gottes – Geist Christi* (Anm. 4) 25–42; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 264–273.

<sup>14</sup> Vgl. D. RITSCHL, *Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque* (Anm. 13) 27; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 13) 269.

<sup>15</sup> Vgl. DH 75.

Modell trinitarischen Denkens erst ausbrach, als Karl der Große sich im Westen nachdrücklich für die Aufnahme des Filioque in den Text des Glaubensbekenntnisses einsetzte<sup>16</sup>. Er traf dabei auf den erbitterten Widerstand des damaligen Papstes. Leo III. kämpfte (gewiß auch im Sinne eines ja nicht immer schädlichen römischen Konservatismus, mehr aber aus dem eigenen Interesse, sich weder dem Kaiser zu beugen noch den Provinzen) für ein Festhalten am ursprünglichen Wortlaut des Nizäno-Konstantinopolitanums, ohne dabei allerdings die Rechtgläubigkeit des Filioque zu bestreiten. Leo argumentierte in kluger Weise mit der Überlegung, daß nicht alles, was wahr ist, auch im Glaubensbekenntnis steht.

In der durch den Anspruch des Westens auf Bulgarien ausgelösten Krise im Verhältnis zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit am Ende des 9. Jahrhunderts fungierte das Filioque als ein theologischer Zankapfel. Aber auch dieser Streit, der mit dem Namen des Patriarchen Photius verbunden ist, endete noch ohne eine offizielle Aufnahme des Filioque in den Text des Credo. Erst Papst Benedikt VIII. gab 1014 dem Druck von Kaiser Heinrich II. nach und stimmte der Verwendung des Nizäno-Konstantinopolitanums in der aus Anlaß der Kaiserkrönung gefeierten Eucharistie zu und in diesem Zusammenhang auch der um das Filioque erweiterten Fassung des Textes.

### 2.3 Gescheiterte mittelalterliche Unionsbemühungen

Die Gemeinschaft der Kirchen des Ostens und des Westens zerbrach nicht an der Frage des Filioque. Im Jahr 1054, dem Jahr der wechselseitigen Exkommunikation der Patriarchen von Rom und von Konstantinopel, das gewöhnlich als Datum des vorläufig-endgültigen Zerwürfnisses angegeben wird, waren es letztlich erneut vor allem widerstreitende Gebietsansprüche, die den Bruch bewirkten. Die wohl größte Belastung hat das Verhältnis der östlichen und der westlichen Christenheit dann durch die Eroberung und Zerstörung von Konstantinopel zu Beginn des 4. Kreuzzugs 1204 erfahren<sup>17</sup>.

Das 4. Laterankonzil formulierte 1215, der Heilige Geist gehe „aus beiden“, aus Vater und Sohn, hervor (Spiritus Sanctus ab utroque

<sup>16</sup> Vgl. R. G. HEATH, The Western Schism of the Franks and the ‚Filioque‘, in: *Journal of Ecclesiastical History* 23 (1972) 97–113.

<sup>17</sup> Vgl. P. NEUNER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1984, 32f.



procedens)<sup>18</sup>. Auf den beiden mittelalterlichen Unionskonzilien<sup>19</sup>, dem 2. Konzil von Lyon 1274 und dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39, gaben die östlich-orthodoxen Delegierten zwar formell ihre Zustimmung zur Einfügung des Filioque in den Credo-Text, eine entsprechende Rezeption der aufgedrängten Einigungsformeln blieb im Osten aber aus. Im Blick auf die gegenwärtige Gesprächssituation ist es wichtig, daß die westlichen Bischöfe in Lyon 1274 deutlich sagten, der Westen lehre nicht den Hervorgang des Geistes aus zwei Prinzipien, vielmehr bildeten Vater und Sohn gemeinsam „ein Prinzip“ bei ihrem Hervorbringen des Geistes<sup>20</sup>. Das im Sommer 1439 in Florenz verfaßte Dekret über die Union mit den Griechen wiederholt zwar die Lehre von Lyon, ist im Ton aber viel freundlicher und enthält vor allem eine Formulierung<sup>21</sup>, auf die die heutige ökumenische Debatte zurückgreifen kann: *Spiritus Sanctus ex Patre per Filium procedit* (der Heilige Geist geht aus dem Vater *durch den Sohn* hervor).

Welche trinitätstheologischen Konzepte stehen hinter der Frage nach der Rechtmäßigkeit und der Rechtgläubigkeit des Bekenntnisses zum Hervorgang des Geistes *aus dem Vater oder* – zum Hervorgang des Geistes *aus dem Vater und dem Sohn*? Eine Betrachtung der unterschiedlichen trinitätstheologischen Ansätze im Osten und im Westen hat im ökumenischen Gespräch weitergeführt. Auf ihren gemeinsamen Ausgangspunkt und auf die theologischen Differenzen will ich nun näher eingehen.

<sup>18</sup> Vgl. DH 805. Der zeitgeschichtliche Anlaß dieser lehramtlichen Aussage waren Thesen von Joachim von Fiore. Dieser meinte, die Unterscheidung zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei göttlichen Personen führe in Konsequenz zu einer „Vierfältigkeit“. Das Konzil widersprach dem mit dem Hinweis darauf, daß Wesen und Personen in Gott nicht als gesonderte Größen gedacht werden dürfen. In diesem Zusammenhang lag es nahe zu betonen, der Geist gehe aus der Wesenseinheit von Vater und Sohn hervor. Östliche Theologen nahmen diese Position des Westens zum Anlaß, nicht frei von Spott zu mutmaßen, nach westlicher Überzeugung müsse der Geist sich selbst hervorbringen, da auch er ja teilhabe an dem einen göttlichen Wesen.

<sup>19</sup> Vgl. H.-J. SIEBEN, Die früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der ‚Filioque‘-Kontroverse, in: *Traditio* 35 (1979) 173–207.

<sup>20</sup> „Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit“ (DH 850).

<sup>21</sup> Vgl. DH 1301.

### 3. Die östliche und die westliche trinitätstheologische Tradition

#### 3.1 Die gemeinsame Basis: Der Tomus von 381

Das herausragende theologische Ergebnis der Beratungen 381 in Konstantinopel war der sogenannte Tomus des Konzils, ein Lehrschreiben. Der Originaltext dieses Tomus<sup>22</sup> ist zwar nicht überliefert, sein Inhalt aber bekannt, da eine nach Jahresfrist 382 erneut in Konstantinopel tagende Synode diesen Text rekapitulierte, um in einem Schreiben die bischöflichen Brüder im Westen über den rechten Glauben zu belehren. In diesem Brief der östlichen Bischöfe an die westlichen ist jene trinitätstheologische „Sprachregelung“ enthalten, deren Entfaltung sich mit den großen Namen von Bischöfen aus Kappadozien, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, verbindet<sup>23</sup>. Ihnen nachsprechend, bekennen Christen in Ost und West: Gott ist ein Wesen in drei Personen.

Zwei Errungenschaften begrifflicher Art sind das Verdienst dieser Theologen: (1) Zum einen unterscheiden sie zwischen Begriffen, die Gottes Einheit benennen, und Begriffen, die Gottes dreifache „Erscheinung“, „Wirkweise“ und „Gestalt“ benennen. Gott ist einer in seiner Gottheit (θεοσις), in seiner Stärke und Kraft (δύναμις) und in seinem Wesen (οὐσία) – Gott ist „einer“. Das christliche Gottesbekenntnis ist ein monotheistisches Bekenntnis. In anderen Begriffen redet der Tomus von Konstantinopel von Gottes Dreiheit: „Drei“ werden die göttlichen Hypostasen (ὑποστάσεις) oder die göttlichen Personen (πρόσωπον) genannt. Die erste wichtige Erkenntnis ist also: Einheit und Unterschiedenheit in Gott lassen sich nicht in derselben Hinsicht aussagen. Die Frage nach der Einheit des Wesens Gottes und die Frage nach der Unterschiedenheit der göttlichen Personen ist jeweils eine ganz eigene. Unterschiedliche Begriffe werden verwendet, um die Differenz der Aussageabsicht sprachlich zu symbolisieren. Gott ist nicht auf eine solche Weise „drei“, daß eine Multiplikation von „eins“ zu diesem Ergebnis führte. Gott ist ein Wesen in drei Personen. (2) Noch eine zweite Einsicht ist in dem Lehrschreiben von 381 festgehalten: Die Konzilsväter setzten zwei Begriffe nebeneinander, um die Dreiheit in Gott sprachlich zu fassen: hypostasis und prosopon. Diese beiden Begriffe unterscheiden sich in ihrer Herkunft und Bedeutung erheblich voneinander: hypostasis meint „Darunterstehendes“, „Beständi-

<sup>22</sup> Vgl. Decrees of the Ecumenical Councils, Bd. 1 (Nicaea I – Lateran V), hrsg. von N. P. TANNER, London–Washington 1990, 25–30.

<sup>23</sup> Vgl. B. STUDER, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 172–188.

ges“, „Festes“, „Selbständiges“, „Basales; prosopon dagegen meint die für die Zeit eines Theaterspiels nur „aufgesetzte“, wechselnde „Maske“ – eine Rolle, die jemand für begrenzte Zeit übernimmt. Die Väter von Konstantinopel wollten den theologischen Streit zwischen denen, die die göttlichen Hypostasen eher als „eigenständig“, „selbständig“ betrachteten, und denen, die Gottes Wandlungsfähigkeit in seinen Personen stärker betonten, nicht entscheiden. Sie verbanden beide Begriffe mit der Konjunktion „oder“ und erklärten sie auf diese Weise als in ihrer Aussage sich wechselseitig korrigierend. Die Bischöfe legten darin fest, jeder der Begriffe müsse so interpretiert werden, daß der Sinngehalt des anderen dabei gewahrt bleibe. Sie sahen sich offensichtlich nicht in der Lage, die Weise von Gottes Drei-Sein in einem einzigen Begriff zu fassen. Sie verwendeten zwei Begriffe, die in der menschlichen Vorstellung, der Imagination, die auf Erfahrungswelten zurückgreift, nicht in einem Gedanken miteinander zu verbinden waren und sind.

Vor diesem Hintergrund hat die Rede von trinitätstheologischen „Modellen“ eine spezifische Bedeutung: Sie kann sich nicht orientieren an dem, was ein beliebtes Spiel von Kindern – und ja auch noch von manchen Erwachsenen ist: im Modellbau eine zwar verkleinerte, aber maßstabsgetreue Abbildung des Urbildes herzustellen, um die große Welt in den kleinen Händen halten zu können. Der trinitätstheologische Modellbau hat ein Urbild abzubilden, das nicht anzuschauen ist, das nicht definiert und nicht in Gedanken abgeschritten werden kann. Die Urbildlosigkeit des trinitätstheologischen „Modellbaus“ eröffnet Raum für eine notwendige und daher legitime Vielgestalt an Abbildungen, die zwar alle den Gemeinten nicht treffen, die dennoch aber im Streit der Argumente sich als besser oder weniger gut begründet erweisen können.

## 3.2 Die unterschiedlichen Modelle

### 3.2.1 Einheit im Ursprung – das östliche Modell

Der Ausgangspunkt östlicher Trinitätstheologie ist Gott-Vater. Die unverwechselbare Person des Vaters ist der selbst ursprungslose Ursprung des Entsprungenen (ἀρχή), der grundlose „Grund“ aller Wirklichkeit (αἰτία), die Quelle alles Seienden (πηγή). Die Einheit von Sohn und Geist ist darin erwiesen, daß sie diesen einen Ursprung haben. Dabei ist die Weise des Ursprung-Seins des Vaters im Blick auf Geist und Sohn unterschiedlich gedacht: Der Sohn ist „gezeugt“, der Geist „geht“ aus dem Vater „hervor“. Die Unterschiedlichkeit der beiden Hervorgänge von Sohn und Geist aus dem einen Vater wird in der Heilsgeschichte offenbar in der Mensch-

werdung des Sohnes in Jesus Christus und im Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und in der gesamten Schöpfung.

Wenn ich im Fortgang die Anliegen der östlichen Trinitätstheologie allgemein bestimme, abstrahiere ich von geschichtlichen Einzelpositionen. Im Blick habe ich vor allem die mittelalterliche östliche Theologie, die ihre Akzente bereits in bewußter Abgrenzung von der westlichen Position setzte. Drei Ziele verfolgt die östliche Trinitätslehre: (1) Sie will der Versuchung modalistischen Denkens widerstehen. Deshalb betont sie mit Vehemenz die Eigenständigkeit der göttlichen Personen. Vater, Sohn und Geist sind nicht (modalistisch gedacht) letztlich austauschbare Erscheinungsweisen des einen Gottes, nicht Sichtweisen von Gott, die nur dem menschlichen Auge unterschiedlich erscheinen. Nein, Gott ist nicht bloß in der Erscheinung, sondern auch in seiner Existenz, in Wahrheit immer schon ein Gegenüber von Personen. (2) Die östliche Theologie lehnt ein Erkenntnisprinzip ab, das im lateinischen Westen von frühester Zeit an vertreten wurde: die Einheit von heilsgeschichtlich-ökonomischer und von innergöttlich-immanenter Trinität. Das östliche Denken kommt im Lauf der Theologiegeschichte zunehmend zu der Überzeugung, daß ein Rückschluß von der Heilsgeschichte auf die innergöttlichen Verhältnisse nicht zulässig sei. Gottes Inneres bleibt letztlich unerkennbar. Zwar gilt im Blick auf die geschichtliche Erfahrung, daß der Sohn, Jesus Christus, den Geist offenbar gemacht hat, doch bedeutet das nicht, daß der Sohn von Ewigkeit her einer ist, aus dem der Geist hervorgeht. (3) Der Osten sieht eine enge Verbindung zwischen Gotteslehre und Ekklesiologie<sup>24</sup>. Die östliche Trinitätstheologie will daher Gottes Gottsein „dynamisch“ bestimmen. Der, von dem alles ausgeht, der Erste und der Eine, der Vater ist der Ursprung einer Bewegung, die alles erfaßt. Gottes im Geist wirksame dynamis, die verwandelnde Kraft, die vom Vater ausgeht, ist unmittelbar erfahrbare in der Gemeinschaft der Kirche<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. D. WENDEBOURG, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980. Vgl. dazu: Chr. VON SCHÖNBORN, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und in der westlichen Trinität, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980) 247–264.

<sup>25</sup> Nicht wenige östliche Theologen haben den Primatsanspruch des Bischofs von Rom als eine Konsequenz der Bindung des Geistes an das Christusergebnis betrachtet: vgl. B. SCHULTZE, Zum Ursprung des Filioque: Das Filioque und der römische Primat, in: *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982) 5–18. Östliche Theologen beziehen sich in ihrer Argumentation auf die in der westlichen Tradition lange Zeit unbestrittene christologische Begründung des Amtes.

### 3.2.2 Einheit im Wesen – das westliche Modell

Auch für den Westen lassen sich drei Anliegen formulieren, die in dem trinitarischen Modell verwahrt sein wollen: (1) Anders als im Osten war im Westen nicht der Modalismus die bekämpfte Gefahr, sondern der Subordinationismus: die scheinbar leichter eingängige Vorstellung einer Unterordnung, einer Niedrigerstellung des Sohnes unter den Vater. Die Völker im Westen des heutigen Europa taten sich schwer mit dem Gedanken, der menschgewordene Gottessohn sei von Ewigkeit her Gott wesensgleich. Die Theologen und Bischöfe bemühten sich daher, den Eindruck einer Unterscheidung im Wesen von Vater und Sohn zu vermeiden. (2) Das zweite Anliegen ist nur in Kenntnis der Sprach- und Übersetzungsprobleme zwischen dem Osten und dem Westen verständlich zu machen. Der Osten verwendete von Anfang an unterschiedliche Begriffe, um den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater (*gennesia*) und den Hervorgang des Geistes aus dem Vater (*ekporeusis*) zu bezeichnen. Die lateinisch sprechende Theologie kannte solche Unterscheidungen zunächst nicht: Alle Weisen des innergöttlichen Hervorgangs wurden mit „*processio*“ wiedergegeben. Nach westlicher Vorstellung war nun aber undenkbar, daß bei zwei gleichgearteten *processiones* aus dem Vater zwei unterschiedliche göttliche Personen entstehen könnten. Nur eine Beteiligung des Sohnes an der *processio* des Geistes aus dem Vater schien eine Unterscheidung der göttlichen Personen zu ermöglichen. (3) Das dritte westliche Anliegen ist einem östlichen Anliegen direkt gegenläufig. Der Osten kann mit seiner Konzeption der Ursprungseinheit an aristotelisches Gedankengut anknüpfen. Im Westen ist das platonische Erbe unverkennbar: Die Heilsgeschichte ist das Abbild des innergöttlichen Urbildes. Und in ihr, in der Zeit, ist der Geist durch den Sohn offenbar geworden. Dann muß auch in alle Ewigkeit der Sohn einer sein, aus dem der Geist hervorgeht. Der Westen vertritt von frühester Zeit an ein Grundprinzip der Trinitätstheologie: Die ökonomische Trinität ermöglicht Erkenntnis der immanenten Trinität.

### 3.2.3 Vergleich der Modelle

Walter Kasper hat das östliche und das westliche Modell des trinitarischen Monotheismus als zwei legitime, „komplementäre Theologien“<sup>26</sup> bezeich-

<sup>26</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 13) 269. Die jüngste Erklärung des Einheitsrats spricht im Anschluß an den Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 248) von „berechtigten, einander ergänzenden Sehweisen“: vgl. Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes (Anm. 6), 320.



net, die angesichts ihrer unterschiedlichen Denkvoraussetzungen und der begrifflichen Differenzen nicht in einem Modell miteinander verbunden werden könnten, und es auch nicht müßten. Bei aller Verschiedenartigkeit der Vorstellungen gibt es auch zwei wichtige Gemeinsamkeiten: (1) Zum einen ist die heilsgeschichtliche Zuordnung des Geistes zum Sohn nicht strittig. In der Zeit hat Jesus Christus, Gottes Sohn, geschichtlich in Erscheinung gebracht, wer Gottes Geist ist: Es ist jener Geist, der denen die frohe Botschaft sagt, die sich danach sehnen; der den Gefangenen die Entlassung verkündigt und den Blinden das Augenlicht gibt; der die Geschundenen aus ihrer Not befreit – so der Evangelist Lukas mit den Worten des späten Jesaja über den in Jesus offenbaren Geist Gottes (vgl. Lk 4, 18 f; Jes 61, 1 f). (2) Zum anderen anerkennen beide Modelle das Erfordernis, das in der Heilsgeschichte Offenbare in Gottes Wesen zu verankern. Gottes trinitarische Existenz ist der transzendente Grund der Heilsgeschichte. Beide Traditionen sehen das Problem, das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit so zu bestimmen, daß es nicht fälschlicherweise als das Verhältnis zwischen „vorher“ und „nachher“ gedacht wird, sondern als das Verhältnis zwischen „immer schon“ und „nun offenbar“. Unterschiedlich ist im Osten und Westen allerdings die Blickrichtung bei der Verhältnisbestimmung zwischen dem innertrinitarischen Leben Gottes und der Heilsgeschichte. Stark vereinfachend gesagt: Christen im Osten feiern die himmlische Liturgie und wissen sich dabei hineingenommen in das innertrinitarische Leben Gottes. Von diesem „Ort“ aus schauen sie auf die Geschichte. Christen im Westen schauen (verstärkt seit dem Zeitalter der Reformation) zuerst auf die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit der Schöpfung, mit seinem Bundesvolk. Die Ostererfahrung und das Pfingstereignis sind der Schlüssel zum Verständnis des trinitarischen Lebens Gottes.

#### 4. Zukunftsperspektiven

Wie ist der gegenwärtige Stand der ökumenischen Kontroverse um die westlich-lateinische Hinzufügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis, und welche Perspektiven für die Zukunft zeichnen sich ab? In abschließenden Überlegungen will ich auf diese Fragen eingehen und dann nochmals zur Sache zurückkommen: zur Frage der Ursprungseinheit und der Wesenseinheit.

##### 4.1 Die angezielte „Lösung“ der Filioque-Frage

Eines ist schnell berichtet: In allen Konfessionen ist die Bereitschaft groß, in liturgischen Feiern wieder gemeinsam den ursprünglichen Text des

Nizäno-Konstantinopolitanums zu verwenden. Diese Tendenz kann an die Tradition anknüpfen, auch im Westen die griechische Fassung des Großen Glaubensbekenntnisses unangetastet zu lassen, wenn sie in der Liturgie Verwendung fand, und nicht etwa um das griechische Äquivalent des Filioque zu ergänzen<sup>27</sup>.

Als erste machten jene beiden Konfessionen der westlich-lateinischen Christenheit der Orthodoxie das Angebot, auf das Filioque zu verzichten, die sich ihr sehr nahe wissen: Anglikaner und Altkatholische. Entsprechende Initiativen sind auf anglikanischer Seite schon für das 17. und 18. Jahrhundert nachzuweisen<sup>28</sup>, sie verstärkten sich im 19. Jahrhundert. Ende der 70er Jahre unseres Jahrhunderts kam es dann zu festen Vereinbarungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und den in der Lambeth-Konferenz zusammengeschlossenen Anglikanischen Kirchen<sup>29</sup>. Angesichts der engagierten Verteidigung des Filioque durch Karl Barth<sup>30</sup> taten sich die Reformierten zunächst schwer, dem Votum der ihnen verwandten Anglikaner zuzustimmen<sup>31</sup>. Der erst vor wenigen Jahren begonnene offizielle Dialog zwischen dem Reformierten Weltbund und den Orthodoxen Kirchen empfiehlt jedoch bereits in seiner ersten Erklärung die Rückkehr zur ursprünglichen Version des Credo<sup>32</sup>. Am zögerlichsten sind derzeit noch Lutheraner, eine Vereinbarung mit der Orthodoxie zu treffen. Die in der lutherischen Tradition stark ausgeprägte christologisch-soteriologische Argumentation steht einer solchen im Wege. Aber auch hier zeichnen

---

<sup>27</sup> Vgl. Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes (Anm. 6) 317.

<sup>28</sup> Vgl. K. STALDER, Das „Filioque“ in den altkatholischen Kirchen, die Hauptphasen der theologischen Reflexion und der kirchlichen Stellungnahmen, in: Geist Gottes – Geist Christi (Anm. 4) 89–99; A. M. ALLCHIN, Die Filioque-Formel: Eine anglikanische Perspektive, in: ebd., 79–88; D. RITSCHL, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: ebd., 31.

<sup>29</sup> Vgl. die „Moskau-Erklärung“ der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission 1976, Nr. 19–21, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1, hrsg. von H. MEYER u.a., Frankfurt/M.–Paderborn 1983, 84 f; Bericht einer Sondersitzung der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission 1978, Nr. 1–4, in: ebd., 90 f.

<sup>30</sup> Vgl. K. BARTH, KD I/1, 496–514.

<sup>31</sup> Vgl. A. HERON, Das Filioque in der neueren reformierten Theologie, in: Geist Gottes – Geist Christi (Anm. 4) 100–106; H.-M. BARTH, Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition, in: Ökumenische Rundschau 45 (1996) 54–68.

<sup>32</sup> Vgl. das Memorandum zum theologischen Dialog zwischen Reformierten und Orthodoxen von 1988, Nr. 4, in: DwÜ 2 (Anm. 2) 319.

sich Annäherungen ab, die nicht zuletzt eine Folge des anhaltenden Dialogs beider Kirchen über Fragen des Schriftverständnisses sind<sup>33</sup>.

Die römisch-katholische Kirche hatte bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts unter Papst Benedikt XIV. den mit ihr in Union lebenden Ostkirchen erlaubt, die ursprüngliche Form des Symbolons von Konstantinopel den landessprachlichen Übersetzungen zugrunde zu legen. Entscheidende Fortschritte erzielte der seit Ende des 19. Jahrhunderts beständig intensivierte Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie durch das Engagement der Päpste im 20. Jahrhundert. Paul VI. setzte Zeichen von großer Bedeutung<sup>34</sup>: Er traf sich im Januar 1964 mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras in Jerusalem. Paul VI. verlas dann in Rom bei der letzten Sitzung des 2. Vatikanischen Konzils im Dezember 1965 einen Text, in dem die Römisch-Katholische Kirche ihr Bedauern über die Vorgänge im Jahr 1054 äußerte und ihren Willen zur Versöhnung bekräftigte. Zeitgleich tat Athenagoras in Konstantinopel Entsprechendes. 1967 reiste Paul VI. nach Konstantinopel, um dort Athenagoras zu treffen. Dies ermöglichte Athenagoras noch im gleichen Jahr einen Gegenbesuch in Rom. Eine solche Reise wäre ohne den vorausgehenden Besuch des Papstes von der übrigen Orthodoxie als Bittgang mißverstanden und daher abgelehnt worden. Bei ihrer Begegnung in Rom verhinderte Paul VI., daß Athenagoras ihm, wie damals noch üblich, die Füße küßte. Er nahm ihn sofort in die Arme. 1974 setzte sich Paul VI. anlässlich der 700 Jahrfeier des Konzils von Lyon für eine Neubewertung der dort gefaßten Beschlüsse ein, die in der Orthodoxie bis heute als tiefe Demütigung im Gedächtnis sind. 1981 sprach Johannes Paul II. bei der gemeinsamen ökumenischen Feier zum Gedächtnis von 381 (1600 Jahre danach) den Text des Credos erstmals ohne Filioque, und diese Praxis ist bei ökumenischen Begegnungen inzwischen üblich.

Welche theologischen Überlegungen stehen hinter diesem Wandel? Gibt es solche überhaupt oder erweist sich die Rückkehr zum ursprünglichen Wortlaut des Nizäno-Konstantinopolitanums als Ausdruck eines eher gedankenlosen Konservatismus in der Erwartung, auf diese Weise alte Hürden auf dem Weg zueinander wegräumen zu können? Nein, so ist es

---

<sup>33</sup> Vgl. die neueren Papiere des Lutherisch-Orthodoxen Dialogs: „Die göttliche Offenbarung“ (1985), in: ebd., 260–262; „Schrift und Tradition“ (1987), in: ebd., 263–266; „Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift“ (1989), in: ebd., 266–271.

<sup>34</sup> Vgl. A. KALLIS, Orthodoxie und Katholische Kirche: Von der Polemik zum „Dialog der Liebe“, in: Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, hrsg. von P. LENGSELD, München 1980, 124–151.

nicht. Beide Seiten, der Osten wie der Westen, haben voneinander gelernt<sup>35</sup>: Die Pneumatologie gehört heute nicht mehr (wie noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts) zu den vergessenen Gebieten der systematischen Theologie im Westen<sup>36</sup>. Die charismatische Bewegung zur Erneuerung der Kirchen hat gerade in der westlichen Christenheit einen festen Stand. Die lange Zeit übliche orthodoxe Polemik, die alle Übel des Westens auf dessen Christomonismus zurückführte, hat inzwischen an Schärfe verloren. Der Osten ist zunehmend bereit, die eigene Vätertradition differenzierter zu betrachten, als dies in der Kontroverse bisher geschah. Dabei zeigt sich, daß viele östliche Theologen schon im Altertum einer Formulierung zustimmen konnten, die auch in der Unionsbulle von Florenz 1439 zu finden ist: „ex patre per filium procedit“ (der Geist geht aus dem Vater durch den Sohn hervor). Vielgestaltig stellt sich nach heutiger Erkenntnis auch die westliche theologische Tradition dar. Augustinus unterschied zwischen den beiden Weisen des Ursprung-Seins von Vater und Sohn: „principaliter“ Ursprung des Geistes ist allein der Vater, nicht der Sohn. Erst bei Anselm von Canterbury geht die Unterscheidung zwischen dem Ursprung-Sein des Vaters und dem Ursprung-Sein des Sohnes im Blick auf den Geist verloren. Thomas von Aquin griff dann wieder auf Augustinus zurück<sup>37</sup>.

Die in Zeiten der Ökumene möglich gewordene kritische Betrachtung der eigenen Tradition, aber auch die gemeinsame Besinnung auf das Zeugnis der biblischen Schriften haben die östlich-westliche Konsensbildung gefördert. In der Sache ist das Ergebnis eigentümlich, fast paradox: Wir bekennen mit dem Nizäno-Konstantinopolitanum heute wieder gemeinsam den Hervorgang des Geistes aus dem Vater. Und wir anerkennen zugleich auf der Grundlage des Neuen Testaments zunehmend auch gemeinsam die enge Verbindung der Geistsendung mit dem Christusereignis.

## 4.2 Einheit im Ursprung und im Wesen

Der neutestamentlichen Tradition der Geist-Christologie will ich ganz am Ende noch ein wenig Aufmerksamkeit schenken. Dietrich Ritschl<sup>38</sup> gibt in

<sup>35</sup> Vgl. das Themenheft „Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhalt“: Una Sancta 46 (1991) Heft 1.

<sup>36</sup> Vgl. J. FREITAG, Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995.

<sup>37</sup> Vgl. M. A. FAHEY/J. MEYENDORFF, Trinitarian Theology East and West. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas, Brookline 1979.

<sup>38</sup> Vgl. D. RITSCHL, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen (Anm. 13) 36.



einem Artikel, in dem er die Geschichte der östlichen und der westlichen Trinitätslehre zusammenfaßt, Worte von Adolf von Harnack wieder, der meinte, selbst Augustinus wäre wohl nie auf den Gedanken gekommen, das Bild eines trinitarischen Gottes zu entwerfen, hätte die Tradition ihm diese Last nicht auferlegt<sup>39</sup>. Diese Tradition bildete sich aufgrund eines in der Geschichte von gläubigen Menschen erfahrenen Anstoßes: aufgrund der Erfahrung der Osterzeugen, einer menschlichen Gestalt neu zu begegnen, die vor ihren Augen getötet worden war; aufgrund der Erkenntnis, daß Jesus seine Kraft, das Gute zu wirken, nicht aus Eigenem schöpfte, sondern aus der Quelle seiner Beziehung zum Vater; aufgrund der Einsicht, daß der Geist Jesu Christi dort lebendig ist, wo Menschen sich selbst an andere verschenken und sich im Miteinander wieder finden.

Auch auf die Gefahr hin, mich nun schließlich doch als eine westliche Theologin zu erkennen zu geben und dazu noch als eine verdächtig evangelisch argumentierende, meine ich sagen zu müssen: Die Trinitätstheologie darf ihr heilsgeschichtliches, biblisch fundiertes Erkenntnisprinzip nicht aufgeben, sonst verliert sie jegliche Argumentationsgrundlage. Mehr denn je sind Christen heute (vor allem auch im interreligiösen Dialog) herausgefordert, den geschichtlichen Ursprung ihrer Glaubensüberzeugung zu reflektieren. Der trinitarische Monotheismus ist „solo Christo“ zu begründen: allein mit Blick auf das in der Geschichte erfahrene Christus-Ereignis, das sich ohne Einbezug des Geist-Ereignisses nicht angemessen thematisieren läßt.

Die neutestamentlichen Schriften bestimmen den Ursprung und das Wesen Jesu Christi in einer Weise, die die spätere Glaubenstradition zur Entfaltung des trinitarischen Monotheismus veranlaßte. Jesus lebte sein Leben aus der Kraft heraus, die ihm die mit dem Vater bestehende personale Gemeinschaft schenkte. Diese Gemeinschaft ist nach dem neutestamentlichen Zeugnis eine von Gottes Geist gestiftete. Dies ist die übereinstimmende Aussage der Paulusbriefe und der Evangelientradition (Taufperikopen und Kindheitserzählungen). Jesu Erhöhung zum Vater geschieht in der Kraft des Geistes. Gottes Geist macht ihn lebendig. Die Frage nach dem Verständnis des Christuserignisses führte zum Bekenntnis des trinitarischen Monotheismus. Die mit Jesus erlebte und durch den Geist ermöglichte Geschichte hat einen göttlichen „Ursprung“.

Das „Wesen“ Jesu Christi ist es, Ebenbild des unsichtbaren Gottes zu sein (Kol 1,15). Nicht Spekulationen haben Christen zu diesem Bekenntnis motiviert, sondern geschichtliche Erfahrungen: Jesu Anspruch, Gottes Willen zu kennen, und seine Bereitschaft, Gottes Wesen, Gottes zur

---

<sup>39</sup> Vgl. A. VON HARNACK, Grundriß der Dogmengeschichte, Tübingen 1931, 237.



Kenosis bereite Liebe bis in den eigenen Tod hinein zu leben. Die Zeugen haben in Jesu Lebensweise das Wirken von Gottes Geist erkannt und das Bekenntnis überliefert: Der Herr ist der Geist (2 Kor 3,17). Auf dem Weg der Betrachtung des geschichtlich erfahrenen Wesens Jesu Christi formte sich der trinitarische Monotheismus.

Nicht nur östliche Theologen werden dieser Argumentation für eine Erkenntnis des trinitarischen Monotheismus „solo Christo“ vielleicht skeptisch begegnen. Auch bei westlich-christlichen Religionsphilosophen könnte sich Widerspruch melden. Formulierungen, die Exklusivität implizieren, „solus – sola – solo“ – Aussagen sind immer der historisch bedingten Einseitigkeit verdächtig. Es wäre ja auch in gewisser Weise schade, wenn alle Fragen für alle schon zufriedenstellend beantwortet wären. Dann gäbe es weniger Motivation, das Gespräch miteinander zu suchen und weniger Anlaß, einander zu begegnen.

HELMUT WEBER

## Christliche Ethik zwischen Reformation und Trient

Zur Sicht des Mainzer und Trierer Provinzialkonzils von 1549

*Hermann-Josef Vogt, Tübingen, zum 65. Geburtstag*

Für die Zeit vor Trient möchte man annehmen, daß, wie das christliche Leben überhaupt, so auch die Theologie auf einem dürftigen und bedenklichen Stand gewesen ist, zumal im Bereich der Moral: daß entsprechende Darstellungen erstarrt waren in einem Geist der Gesetzmäßigkeit, gefaßt in dürre scholastische Termini und weit entfernt von der Bibel und ihrem Ethos.

Ob es tatsächlich so war<sup>1</sup>, sei im folgenden überprüft an zwei Texten, die noch vor Abschluß des Konzils von Trient von deutschen Provinzialkonzilien des Jahres 1549 angeregt und zusammen mit den Beschlüssen dieser Versammlungen publiziert worden sind: den Synoden der Mainzer und Trierer Kirchenprovinz. Konkret geht es beidemale um eine Art Grundriß der katholischen Lehre, in der u.a. eine Darstellung der Moral anhand des Dekalogs enthalten ist. Es wird Hauptinhalt dieses Artikels sein, die jeweiligen Abschnitte vorzustellen, zu bewerten und ihren Gehalt miteinander zu vergleichen. Ziel ist dabei nicht nur, die richtige Antwort auf die gerade aufgeworfene Frage zu gewinnen; es soll ganz allgemein auch ein weiterer kleiner Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik geliefert werden, von der so manche Partien immer noch wenig erhellt sind. – Vor der Analyse der Texte sei zunächst kurz der äußere historische Rahmen aufgezeigt.

### I. Die äußeren Daten

Die damaligen Konzilien von Mainz und Trier waren Folge der von Kaiser Karl V. ausgehenden Bemühungen auf dem „geharmonisierten Reichstag“ von Augsburg 1548 zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit im Reich.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Eine auf ähnlicher Vermutung beruhende Ansicht ist nach dem Urteil von H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient. Freiburg <sup>2</sup>1951, I, 132, als „unhaltbar“ erkannt worden.

<sup>2</sup> Das gesamtkirchliche Reformkonzil, das im Dezember 1545 in Trient begonnen hatte, war im März 1547 (ohne die „kaiserlichen“ Konzilsväter) nach Bologna gegangen und im Februar 1548 unterbrochen worden.

Für die Neugläubigen verfügte der Kaiser den Text des „Interim“<sup>3</sup>, den katholisch gebliebenen Reichsständen legte er die „Formula reformationis“ vor, die eine Liste der Fragen enthielt, die zwischen den Religionsparteien strittig waren und die möglichst bald auf Synoden beraten werden sollten. Tatsächlich wurden in den nächsten Monaten in zahlreichen katholischen Bistümern des Reiches Diözesansynoden gehalten, dazu in Mainz und Trier, aber auch in Köln und Salzburg eine umfassendere Versammlung für die jeweilige Kirchenprovinz. Mainz war damals die größte Kirchenprovinz, Trier galt als das älteste Bistum.

Das Provinzialkonzil von Mainz wurde durch Erzbischof Sebastian von Heusenstamm (1545–1555) einberufen.<sup>4</sup> Obwohl ihm einerseits deutlich geworden war, „daß unser Jahrhundert weder seine Fehler (vitia) mehr tragen könne noch die Heilmittel (remedia) dulden wolle“, hat er dennoch im Rückblick auf dieses Konzil den Teilnehmern an ihm eine andere Haltung bescheinigt: sie seien äußerst bereit gewesen zur Reform der „von so großen Lasten des Klerus und des Volkes verunstalteten Kirche“.<sup>5</sup> Heusenstamm selber war bereits vorher um kirchliche Reformen bemüht gewesen. Er hatte 1540 am Religionsgespräch in Hagenau teilgenommen, im Jahr danach wurde er Mitglied einer kirchlichen Reformkommission und war wie sein Weihbischof Michael Holding bedacht auf den Weg der innerkirchlichen Erneuerung.

Zur Mainzer Kirchenprovinz gehörten damals außer Mainz nicht weniger als 13 weitere Bistümer: alle ober- und mittelhheinischen – nämlich Chur, Konstanz, Basel, Straßburg, Speyer und Worms<sup>6</sup>, die schwäbisch-fränkischen Diözesen Augsburg, Würzburg und Eichstätt sowie die sächsischen Bistümer Paderborn, Hildesheim, Halberstadt und Verden. Vertreten waren auf dem Provinzialkonzil allerdings nur mehr neun Diözesen; von Chur, Basel, Hildesheim und Verden war niemand gekommen.<sup>7</sup> Eröffnet wurde die Versammlung am 6. Mai 1549 und dauerte bis zum 24. desselben Monats.

Die Beschlüsse des Konzils sind noch im selben Jahr gedruckt worden, im September 1549 bei Franz Behem in Mainz. Die Publikation unter dem

---

<sup>3</sup> Mit den vorläufigen Zugeständnissen – bis das Konzil endgültig darüber entscheide – der Priesterehe und des Laienkelches.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu vor allem L. LENHART, Die Mainzer Synoden von 1548 und 1549. In: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 10(1958)67–111, zum Provinzialkonzil ab 99.

<sup>5</sup> So im Vorwort zur Publikation der Beschlüsse des Konzils.

<sup>6</sup> Nach einem Autor des 18. Jhs. war Chur das oberste Bistum, Konstanz das größte, Basel das lustigste, Straßburg das edelste, Speyer das eifrigste und Worms das ärmste. Zitiert bei L. LENHART, a.a.O. 99.

<sup>7</sup> Vgl. L. LENHART, a.a.O. 100f.

Titel „Constitutiones Concilii Provincialis Moguntini“ enthält außer und nach den Beschlüssen zugleich jenen eben erwähnten lehrhaften Text, eine ausführliche „Institutio ad pietatem Christianam“<sup>8</sup>, und darin eingeschlossen eben auch eine Darlegung der christlichen Moral in der damals weitverbreiteten Form einer Erklärung des Dekalogs.

Die „Institutio“ macht den bei weitem größten Teil des Bandes aus. Von den insgesamt 267 Blättern des Buches beanspruchen die Beschlüsse lediglich 32 Blätter, die restlichen 235 entfallen auf die „Institutio“.<sup>9</sup> Sie stellt ein Kompendium der gesamten katholischen Lehre dar und war gedacht als Anleitung zur rechten Verkündigung, so daß sie zu Recht auch als eine Art Katechismus gelten kann und gewöhnlich auch so bezeichnet wird. Für L. Lenhart zählt sie „zweifelsohne zu den beachtenswertesten ersten katechetischen Lehrmittel jener Zeit einer weit verbreiteten religiös-dogmatischen Unklarheit und Verschwommenheit“<sup>10</sup>. Sie und die Beschlüsse des Mainzer Provinzialkonzils waren von einem solchen Rang, daß sie nur ein Jahr später unter dem gleichen Titel in Paris nachgedruckt wurden.<sup>11</sup> Die „Institutio“ war im Caput 48 des Konzils bereits angekündigt worden: Die Versammlung werde dafür sorgen, daß die in den Konstitutionen der Kirche enthaltene Lehre weiter verbreitet werde – unter Beifügung einer Anleitung zur christlichen Frömmigkeit.<sup>12</sup> In ihr sei alles enthalten, was allen Christen zu wissen nötig sei und was Grundlage für die Verkündigung der Seelsorger („unserer Pfarrer und Pastores“) sein solle (13v).

Das Trierer Provinzialkonzil wurde für den Montag nach dem Sonntag Misericordia(s) Domini einberufen<sup>13</sup> und damit am gleichen 6. Mai wie das Mainzer eröffnet, ging allerdings früher zu Ende, nämlich bereits am 13. Mai. Während das Mainzer Provinzialkonzil fast drei Wochen dauerte, ist

---

<sup>8</sup> „Institutio“ wird man am ehesten mit Lehre oder Unterweisung wiedergeben können; Titel diesen oder ähnlichen Wortlauts waren damals geläufig: *Enchiridion Christianae institutionis* (GROPPER 1538); *Capita Institutionis ad Pietatem* (GROPPER 1546); *Brevis Institutio ad pietatem Christianam* (HELDING 1558); *Institutio Christiani Hominis* (v. PFLUG 1562). Vgl. auch den Titel des gleich anschließend zu besprechenden Trierer Textes: *Christianae institutionis liber*.

<sup>9</sup> Der rasche Druck hat auch zu einigen Fehlern in der Zählung der Blätter geführt: Im Abschnitt über den Dekalog sind Blatt 73 und 77 doppelt vorhanden; dafür werden in der Zählung übergangen Blatt 124 und 138.

<sup>10</sup> L. LENHART, a.a.O. 111.

<sup>11</sup> Ebd. 108.

<sup>12</sup> ... adiecta institutione ad christianam pietatem; vgl. auch ihren vollen Titel: *Institutio ad pietatem christianam, in Concilio Provinciali promissa*.

<sup>13</sup> So nach BROWER-MASEN, *Antiquitates et Annales Trevirenses*. Lüttich 1670, II, 377.

für das Trierer, obwohl das erste seit über hundert Jahren<sup>14</sup>, nur eine einzige aufgewandt worden. Zur Kirchenprovinz Trier gehörten nur noch drei weitere Bistümer, die zudem größtenteils im französischen Sprachgebiet lagen: die Suffragane Metz, Toul und Verdun. Sie waren alle drei auf der Synode vertreten, deren Vorsitz der Trierer Erzbischof Johann V. von Isenburg (1547-1556) hatte. B. Caspar nennt ihn einen der „eifrigsten Trierer Erzbischöfe des 16. Jahrhunderts“<sup>15</sup>, vermerkt aber auch ein früheres Urteil, wonach er „mediocriter quidem eruditus“ gewesen sei<sup>16</sup>. Er war 1532 in Trier Domkapitular geworden und wurde, obwohl noch nicht Priester, 1547 zum Erzbischof gewählt, hat allerdings auch danach weder Priester- noch Bischofsweihe empfangen.<sup>17</sup>

Den Beschlüssen des Trierer Provinzialkonzils wurde ebenfalls ein längerer lehrhafter Text unter dem Titel „Christianae institutionis liber“ hinzugefügt, der wiederum auch einen Abschnitt über Moral enthielt. Näherhin wird er als ein vom Konzil selber herausgegebenes „Buch“ bezeichnet<sup>18</sup>, das zusammen mit den Beschlüssen des Konzils ebenso wie im Fall der Mainzer Provinzialsynode noch im gleichen Jahr 1549 gedruckt worden ist, jedoch nicht in Trier selbst, wo es damals offenbar immer noch keinen geeigneten Drucker gab, sondern bei Iaspar Gennepaeus in Köln.<sup>19</sup> Der Text des Trierer Konzils ist gegenüber dem von Mainz bedeutend kürzer; er erreicht etwa nur ein Viertel der Mainzer „Institutio“.

Auch in Trier wird die Lehre von der Moral in einer Erklärung des Dekalogs geboten. Er war damals der unumstrittene Leitfaden geworden, anhand dessen man alle Themen auch der christlichen Moral glaubte behandeln zu können. Diese Vorstellung hatte es nicht immer in der

<sup>14</sup> Das letzte hatte 1423 unter Otto von Ziegenhain stattgefunden.

<sup>15</sup> B. CASPAR, Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569. Münster 1966, 67.

<sup>16</sup> Ebd. 68, Anm. 171. – Das Urteil nennt ihn im Anschluß freilich auch noch „verum (= in Wahrheit aber) promotor et restaurator et patronus studiorum atque studiosorum eximius.“ Autor des Urteils scheint ein damaliger Diözesane gewesen zu sein; vgl. Trierisches Archiv 24/25(1916)233 oder N. DIDIER, Nikolaus Mameranus. Ein Luxemburger Humanist des XVI. Jahrhunderts am Hofe der Habsburger. Freiburg 1915, 177f.

<sup>17</sup> Anfang 1553 erlitt er einen Schlaganfall, über dem er die Fähigkeit zu sprechen verloren hat. Nach einem Krankenlager von drei Jahren ist er im Februar 1556 gestorben.

<sup>18</sup> Der Mainzer Text wird lediglich als im Provinzialkonzil versprochen (promissa) genannt.

<sup>19</sup> Da dieser ursprüngliche Druck nicht erreichbar war, wurde für die vorliegende Arbeit der Abdruck des Textes in der Sammlung von J.J. BLATTAU eingesehen: Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis. Trier 1844, II, 185-228.



Theologie gegeben. Sie war erst allmählich im Laufe des 14. Jhs. aufgekommen, im 15. jedoch immer geläufiger geworden und zu Beginn des 16. fest etabliert. So wundert es nicht, daß auch in den Lehrtexten von Mainz und Trier die Darstellung der Moral in einer Erklärung der Zehn Gebote bestand. – An welcher Stelle, in welchem Umfang und in welcher Weise in den beiden Texten diese Erklärung jeweils geschah, ist nun genauer und für beide Konzilien gesondert darzulegen.

## II. Der Mainzer Text

Er gliedert sich in fünf Teile von recht unterschiedlichem Umfang. Erklärt werden im einzelnen das Apostolische Glaubensbekenntnis (34r–55v), das Vaterunser (56r–69v), das Ave Maria (69v–71v), der Dekalog (71v–141v) und die Sakramente (142r–267v).<sup>20</sup> Der Dekalog ist somit das vierte von fünf Lehrstücken. Mit 140 Seiten halten die Darlegungen zu ihm den zweiten Platz vor dem Abschnitt über das Glaubensbekenntnis (knapp 50 Seiten) und den Erläuterungen zum Vaterunser (circa 25 Seiten). In Verhältniszahlen ausgedrückt, ist nur ein Zehntel des Textes dem Symbolum gewidmet, aber fast ein Drittel geht auf die Erklärung des Dekalogs.<sup>21</sup> Das Thema der Moral erfreut sich somit einer nicht gerade geringen Beachtung, zumal auch noch manches aus dem Sakramententeil hinzuzurechnen ist; in ihm kommt etliches zur Sprache, das später ohne Zögern als Stoff der „Moraltheologie“ gegolten hat.<sup>22</sup> Die Beachtung von Themen aus diesem Bereich ist also keineswegs auf den Abschnitt zum Dekalog beschränkt. Doch soll hier lediglich dessen Darstellung beachtet und analysiert werden. Wie ist in der Mainzer „Institutio“ der alttestamentliche Dekalog und die in ihm offenbar auch von Christen geforderte Sittlichkeit gesehen und dargestellt worden?

Die Einteilung des Abschnitts ist denkbar einfach. Nach einer vierseitigen Einführung und einer ebenso langen Erklärung des Vorspruchs folgen die Erörterungen der einzelnen Gebote, wobei das 9. und 10. jedoch zu einem einzigen zusammengefaßt sind. Dieser letzte

---

<sup>20</sup> Es sind die schon seit Jahrzehnten üblichen Teile oder Lehrstücke eines Katechismus, gewöhnlich in genau dieser Anordnung, doch begegnen auch andere Reihenfolgen. So steht in den Katechismen Luthers der Dekalog jeweils am Anfang.

<sup>21</sup> Über die Hälfte der „Institutio“ umfaßt der Abschnitt zu den Sakramenten; die Erklärung der beiden Gebete beansprucht etwas mehr als 5 % bzw. etwas weniger als 2 % des Textes.

<sup>22</sup> Bei den vom Konzil selbst verabschiedeten Beschlüssen gibt es zudem auch solche, „die zu den mores gehören“ (quae pertinent ad mores); mit den „mores“ sind in der Sache zwar eher kirchliche *Bräuche* gemeint, doch schließen diese Bräuche nicht selten auch ethische Aspekte ein.

Abschnitt ist zugleich der kürzeste: er umfaßt nur fünf Seiten, während für die anderen Gebote jeweils zwischen 10 bis 14 Seiten aufgewandt werden. Eine Ausnahme bildet allerdings auch das 1. Gebot. Die Reflexionen zu ihm nehmen sogar den größten Raum ein. Sie sind mit 37 Seiten<sup>23</sup> etwa dreifach so lang wie im Durchschnitt die Abschnitte zu den übrigen Weisungen. Der größere Umfang der Ausführungen zum 1. Gebot kommt dadurch zustande, daß hier auch gewisse liturgische Bräuche und Frömmigkeitsübungen behandelt werden. So finden sich Äußerungen zur Weihe von Gegenständen für Exorzismen, zum rechten Gebrauch von Bildern, zur Verehrung von Reliquien, zu Wallfahrten sowie zur Verehrung und Anrufung der Heiligen – alles Themen, die damals besonders heftig umstritten waren.

Die Darstellung als solche zeichnet sich aus durch Anschaulichkeit und eine Vielzahl von Bildern. So heißt es beim 4. Gebot, daß eine zu nachsichtige Erziehung Kindern „das Fenster zu allen Lastern öffne“ (ad omnia vitia fenestram eis aperit – 106v). Beim 5. Gebot wird die Neigung zum Töten mit dem Satz erklärt: „Für die Klauen, die Gott dir (bei deiner Erschaffung) verweigert hat, hat der Teufel dich mit einem Schwert bewaffnet.“ (114r) Und um die Gefährlichkeit eines zu sorglosen Umgangs der Geschlechter miteinander zu illustrieren, wird das biblische Bild aus dem Buch der Sprüche gebracht: „Kann denn der Mensch Feuer in seinem Gewand (in sinu suo) verstecken, ohne daß die Kleider in Brand geraten?“ (Spr 6,27 – 122r) – Die stilistische Form ist vielfach die Schilderung. Verhaltensweisen werden beschrieben unter Verwendung der dritten grammatikalischen Person. Doch trifft man auch auf Passagen, die in der Wir-Form gehalten sind. Und nicht selten begegnet man selbst dem Genus der direkten Anrede, bei der die zweite Person, und zwar meist die im Singular gebraucht ist. – Nicht zuletzt läßt der Text ein beachtliches didaktisches Geschick erkennen. So etwa, wenn beim 8. Gebot die Wirkungen einer bösen Zunge mit den jeweils vorausgehenden Geboten in Beziehung gesetzt wird: „Sie trifft wie ein Schwert den *Leib* des Nächsten, ... verletzt die *Sittsamkeit* seiner Frau und raubt ihm seinen *Besitz*.“ (131v)

Eine weitere Besonderheit der Darstellung ist der ständige Versuch, die Verbindung und den Zusammenhang der Gebote herauszustellen. So gut wie immer wird ein Gebot auf diese Weise eingeleitet. So heißt es zu Beginn des Abschnitts über das 5. Gebot: daß die zweite Tafel des Dekalogs nach den Eltern uns zu allen Menschen lenkt, damit, was immer dem Menschen lieb und teuer ist, vor Unrecht geschützt werde. Am liebsten aber sei jedem der eigene Leib, sodann die Gattin und schließlich das Geld, das man zum

<sup>23</sup> 75v–92v; daß es 37 Seiten sind, resultiert aus der doppelten Zählung von Blatt 77.

Leben brauche; und darum gebe es das Verbot des Tötens, des Ehebruchs und des Diebstahls (111r).

Wichtiger als die formalen Momente der Darstellung sind freilich die inhaltlichen Akzente. Aber auch sie lassen eine erstaunliche Qualität des Textes erkennen. Da der Rahmen eines Zeitschriftenartikels begrenzt ist, sei nur einiges vom Wichtigsten genannt: die Aufmerksamkeit für die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Werk, die außergewöhnliche Beachtung der Bibel und der Kirchenväter, das Zurücktreten herkömmlicher Argumentationsweisen und bestimmter Themen und der ständige Bezug auf die damaligen Kontroversen. Allerdings sollen auch gewisse Schwächen nicht verschwiegen werden.

Das Verhältnis von Gnade und Werk klingt bereits auf den ersten Seiten an: in der Einleitung des gesamten Abschnitts. Es wird nachdrücklich das Moment und der Primat der Gnade betont, aber auch die Bedeutung des menschlichen Handelns herausgestellt: Gott hat uns durch Glaube und Taufe als seine Söhne angenommen; das Erbe des Himmels erhalten wir als *Geschenk*. Doch gleich anschließend ist nicht weniger deutlich von der Aufgabe des Menschen die Rede, die Gebote zu beachten und den Willen des Vaters im Himmel zu *tun*. Diesen Willen hat Gott selber in den Schriften verkündet, damit wir nicht aus uns selber – wie mit Paulus und gewiß nicht ohne Blick auf Luther ausdrücklich gewarnt wird – die „Gerechtigkeit“ bewirken wollen. In den uns von Gott überlieferten Schriften finden wir allerdings den sicheren Weg, durch die Beachtung der Gebote das verheißene Erbe zu erlangen.<sup>24</sup> Die Gebote des Dekalogs sind das *verbum abbreviatum*<sup>25</sup>, das zusammenfaßt, was in den Schriften weit und breit enthalten ist, und somit auch denen den Willen Gottes bekannt macht, die nur wenig Zeit und Vermögen zum ausführlichen Studium der Schriften haben (72r).

Beide Momente – Gnade und menschliches Tun – kommen im weiteren Text noch ausführlicher zur Sprache. So begegnen ähnliche Gedanken vom Primat der Gnade in dem, was als erstes vom Wortlaut des Dekalogs erläutert wird. Es beginnt nämlich nicht, wie später leider üblich geworden, gleich unmittelbar mit der Reihe der Gebote, sondern mit dem Vorspruch, der ihnen auch in der Bibel vorangeht, und zwar mit dessen vollem Text, der die Befreiung des Volkes aus Ägypten erwähnt (73v zweite Zählung), ein Motiv, das bewußt wahrgenommen ist und noch einmal eigens betont wird. Dabei wird der Gedanke zudem ausdrücklich weitergeführt zur „Befreiung von der Knechtschaft des Teufels, die Gott durch Christus bewirkt hat“ (75r). Das erste in der Moral ist aus der Sicht des Textes damit unverkennbar die befreiende Heilstat Gottes, die,

<sup>24</sup> Vgl. 71v bis 73v zweite Zählung.

<sup>25</sup> Zunächst war dies in der Theologie eine Bezeichnung für Christus.

wenn wir sie recht bedenken, seine Gebote anziehend und „schmackhaft“ macht (*dulcescent mandata Dei*), so daß wir uns gern seinem Willen beugen (75r). Schließlich zeigt sich die Überzeugung vom Vorrang der Gnade in Aussagen zu zwei Grenzen, die man beim Menschen gegeben sieht und die man als unüberwindbar für ihn versteht: Er vermag mit seinen menschlichen Kräften (*humanis viribus*) keine absolute Schuldlosigkeit zu erreichen bzw. keine volle Erfüllung des Gesetzes (140v).<sup>26</sup> Noch ist es ihm möglich, in diesem Leben (*dum hac carne gravamur*) die vollkommene Liebe zu Gott zu haben (76v). – Hier wird man ohne Zweifel schon einen Niederschlag des Tridentinums vermuten dürfen, seiner Entscheidung im Rechtfertigungsdekret, über das man bereits in der ersten Sitzungsperiode am 13. Januar 1547 befunden hatte. In ihm ist ganz ähnlich geurteilt und formuliert worden (vgl. etwa DS 1537 und 1573 über die Unmöglichkeit, in *hac mortali vita* jegliche läßliche Sünde zu vermeiden).

Neben der Gnade und ihrem Vorrang werden äußerst nachdrücklich aber auch die Gebote und die Möglichkeit, sie zu erfüllen, betont. Der Dekalog ist nicht gegeben – was wiederum nicht ohne Bezug zu Luther gesagt scheint –, daß der Mensch seine Sünden *erkennen* könne, sondern dazu, daß er fähig sei, sie zu *vermeiden*. Es anders zu sehen, wird als gefährlicher Irrtum (*perniciosus error*) bezeichnet und als Lästerung der Gnade Christi. Die aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren sind, können mit Hilfe der Gnade Christi die Gebote durchaus erfüllen. Das Halten des Dekalogs ist ihnen nicht nur möglich, sondern leicht und angenehm (*facilis et iucunda*). Der Text stellt sich zwar auch gegen jede Werkgerechtigkeit. Er *verurteilt* (*damnat*) *expressis verbis* jene, die meinen, der Mensch könne mit eigenen Kräften die Gebote halten und mit eigenen Werken (*operibus*) sich das ewige Leben verdienen (73r zweite Zählung).<sup>27</sup> Doch schließt er zugleich genauso ausdrücklich alle aus (*anathematizat*), „die ihren Schwächen nachgeben mit der Entschuldigung, daß es dem Menschen unmöglich sei, die Gebote zu halten“, und die dabei keinen Unterschied machten zwischen dem bloßen Menschen (*hominem nudum*) und dem Wiedergeborenen: Der schon Begnadete vermag – in der Kraft eben dieser Gnade – durchaus mehr als der noch nicht erlöste Mensch.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Ebenso kann niemand mit seinen Kräften (*suis viribus*) gegenüber der Koncupiszenz bestehen (123r).

<sup>27</sup> Ähnlich 77r erste Zählung: Die aus eigener Kraft sich das ewige Leben zu verdienen meinen, sündigen gegen das 1. Gebot. Gott hat uns sein Erbarmen völlig frei zugewandt – *nullis nostris meritis incitatus* (75r).

<sup>28</sup> Auch hier ist der Einfluß des tridentinischen Dekrets über die Rechtfertigung nicht zu verkennen; vgl. entsprechende Positionen und Formulierungen in DS 1536 und 1538 sowie die wiederholte Betonung dessen, daß den Wiedergeborenen anderes möglich ist als den noch nicht Gerechtfertigten.



Zweites inhaltliches Merkmal ist die zutiefst biblische Prägung des gesamten Textes und der häufige Rekurs auf Theologen der alten Kirche. Die Bibel ist die Quelle schlechthin. Es wird so gut wie immer aus und mit ihr argumentiert. Meistens wird begründet mit ausdrücklichen *Worten* der Bibel, aber nicht selten auch mit *Beispielen* aus ihr. So werden beim 7. Gebot die Strafen für das Verhalten des Achan (Jos 7) und die Tat des Giezi (4 Kg 4) als Beleg für das Negative dieser Handlungen angeführt (124v und 125r). Beim 8. Gebot wird auf die zwei falschen Zeugen im Prozeß gegen Naboth und die beiden Ältesten in der Anklage der Susanna hingewiesen (132v). Und beim 4. Gebot ist es gar das Beispiel der Rehabiter, das für die Richtigkeit des hier geforderten Gehorsams bemüht wird: Sie hätten den ihnen angebotenen Wein verschmäht allein deshalb, weil ihr längst verstorbener Ahnherr Benadab (Jonadab) ihnen das Trinken von Wein verboten hätte (105r). Häufiger freilich sind es die *Weisungen* der Bibel, die jeweils als Beleg vorgebracht werden. Sie erscheinen immer wieder als die eigentliche Begründung. Auf den 13 Seiten des Abschnitts zum 5. Gebot finden sich wenigstens 30 mehr oder weniger ausdrückliche Zitate der Bibel. Gewiß begegnen hin und wieder auch fragliche Belege. Wenn etwa für die Warnung, die Augen nicht auf das Gesicht von Frauen zu richten (in faciem mulierum oculos intendere) und sich nicht davon zu enthalten, die Schönheit eines fremden Gesichtes zu schätzen (vultus alieni decorem aestimare), auf zwei alttestamentliche Stellen zurückgegriffen wird: Jer 9,20: „Der Tod ist durch unsere Fenster gestiegen“, und Klgl 3,51: „mein Auge hat meine Seele geplündert“ (121v). Der biblische Kontext beider Stellen läßt einen deutlich anderen Sinn erkennen, der eine so enge Interpretation wie im vorliegenden Text kaum ermöglichen dürfte.<sup>29</sup> – Auf's Ganze ist dennoch nicht zu übersehen, daß die Darlegungen eine erstaunliche Nähe zur Bibel haben und eine intensive biblische Prägung besitzen. Die bewußte Rückbindung an die Bibel ist jedenfalls überraschend stark und steht der in den Katechismen Luthers wenig nach.

Deutlich seltener als die Bibel, aber immer noch recht häufig sind die Kirchenväter beachtet. Allein in den Aussagen zum 5. Gebot wird viermal Augustinus genannt, zweimal Ambrosius und einmal Gregor der Gr.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. ferner 107v, wo die Forderung, auch schlechten Priestern Achtung zu erweisen, aus dem Beispiel Jesu und Pauli von dem Hohen Rat gefolgert wird; nach 115v hat Christus mit der Erlaubnis der Steuer für den Kaiser auch das Kriegführen erlaubt (bellare permisit).

<sup>30</sup> Weitere Kirchenväterstellen finden sich im Vorspann (Tertullian), beim 1. Gebot (viermal Augustinus, je dreimal Hieronymus und Chrysostomus, zweimal Johannes Damascenus und je einmal Tertullian und Gregor von Nazianz), beim 2. (Tertullian, Augustinus und Hieronymus) beim 3. (Ambrosius und Augustinus), beim 4. (Hieronymus und Ambrosius) sowie beim 7. (Chrysostomus).



Auch insgesamt ist Augustinus der am häufigsten Zitierte; aus seinen Schriften wird an wenigstens zehn Stellen referiert. Die Kirchenväter werden kaum einmal mit ihrem bloßen Namen aufgeführt – als Zeugen für die vorgebrachten Ansichten; es wird vielmehr so gut wie immer auch das jeweils in Frage kommende *Werk* des betreffenden Kirchenvaters genannt. Der Rückgriff auf die frühen Theologen ist umso auffälliger, als von irgendwelchen Scholastikern an keiner Stelle die Rede ist. Auch Verweise auf kirchliche Dokumente fehlen fast völlig. Lediglich an einer Stelle ist das „*Decretum septimae Synodi*“ erwähnt (84v). Gemeint ist das 7. Ökumenische Konzil, das zweite von Nizäa aus dem Jahr 787, mit seinem Entscheid in der Frage der Bilderverehrung.

Für beide Erscheinungen, den stark biblischen Geist des Mainzer Textes wie für die patristische Rückbesinnung, kann die gleiche Geistesströmung geltend gemacht werden, aus der auch weite Teile der reformatorischen Bewegung ihre Impulse bezogen haben. Es ist die Mentalität des religiösen Humanismus, das Programm der auf Erneuerung der Kirche drängenden *devotio moderna*.<sup>31</sup>

Das dritte, das als charakteristisch für den Text gelten kann, ist, daß manches aus der scholastischen Theologie zurücktritt oder ganz ausfällt. So spielt kaum eine Rolle die Begründung von Forderungen mit Rückgriff auf die Größe der Natur und des Naturrechts. Sie ist dem Mainzer Text nicht völlig unbekannt. So sagt er vom Inzest, daß er u.a. das Naturrecht (*ius naturae*) verletzt (120v)<sup>32</sup>, und von der Lüge heißt es, daß sie der Natur des Menschen entgegen ist und von der Natur selber (*ipsa natura*) verabscheut wird (137r), wobei mit Natur hier offenbar die des Menschen gemeint ist; denn die Begründung für den Abscheu vor der Lüge liefert der Satz: Durch keinen anderen Vorwurf werden Menschen stärker getroffen (*gravius moventur*), als wenn sie als Lügner beschuldigt werden. Ähnlich gilt auch der Mord als der Natur des Menschen fremd (*a natura eius alienus* – 114r). – Eine andere Art der Begründung aus der Sache ist das Argumentieren mit Entsprechungen: Wenn die Eltern im Alter krank werden, muß man sie tragen, ihnen das Bett machen und sie waschen – „denn auch sie haben dich als Kind getragen und gewaschen“ (105v). Oder es begegnet der Verweis auf analoge Situationen: Sich um Reichtümer für die Kinder mehr sorgen als um deren Sitten gleicht dem Verhalten des Arztes, der sich damit beschäftigt, das Hemd des Kranken zu flicken, und darüber die Gesundheit des Kranken vernachlässigt (106v). – Derartige, an

<sup>31</sup> Vgl. hierzu H. JEDIN, Die Geschichte des Konzils von Trient I, 124–131; DERS. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg 1968/1985, III, 2, 532f., 628.

<sup>32</sup> 115r findet sich die Aussage, daß Christus das *ius naturae* anerkannt habe.

Alltagsweisheit und Überlegung appellierende Argumente sind jedoch selten. Es überwiegt bei weitem die Begründung aus der Bibel.

So gut wie gar nicht wird ferner direkt und ausdrücklich mit der Vernunft argumentiert. Die Fachausdrücke *ratio* oder *recta ratio* sind nicht anzutreffen. Es scheint sogar, daß man der menschlichen Vernunft nicht einmal zutraut, das Sündhafte eines Verhaltens zu erfassen. Denn es heißt ausdrücklich, daß Menschen das Eigentliche der Sünde nur aus Gottes Geboten erkennen und dieses Wissen nicht von anderswoher haben (73r zweite Zählung). Größe und Wort „Gewissen“ sind dem Text zwar nicht unbekannt, doch sind es nur wenige Stellen, die sich hier finden lassen.<sup>33</sup> Danach ist „Gewissen“ vor allem in seiner mahnend-warnenden Funktion gesehen, als Instanz, die schon ausgewiesene Pflichten ins Spiel bringt und daran erinnert. Der Gedanke, daß ein Gewissen von sich aus Wege aufspürt oder Entscheidungen trifft, ist nicht zu entdecken; er scheint noch völlig fremd.

Recht selten taucht das Thema von der Unterscheidung der Sünden auf. Der Distinktion zwischen Todsünde und läßlicher Sünde scheint weiter keine Aufmerksamkeit gewidmet. Die Termini *technici peccatum mortale*<sup>34</sup> und *peccatum veniale* begegnen jedenfalls nicht. Gewiß werden einzelne Sünden als *crimen*<sup>35</sup> bezeichnet; es fehlt auch nicht die Bewertung von Vergehen als *schwer* (*grave*<sup>36</sup>) oder *schwerste* (*gravissimum*<sup>37</sup>) oder die Rede von der *Schwere* (*gravitas*) eines *crimen* (119r) oder daß man sich schwer versündigt (*graviter delinquant*) (94v). Es wird auch eine Differenzierung der Sünden vorgenom-

<sup>33</sup> So etwa 107r (wenn Eltern, die sich schlimm betragen, nicht das Gewissen der Kinder fürchten); 108v (der Obrigkeit untertan sein auch *propter conscientiam* – Zitat nach Röm 13,5); 109r (*propter Dei conscientiam* – Zitat nach 1 Petr 2,19); 119r (das Gewissen eines einfachen Ehemannes täuschen); 140r (die Gewissen ungerechter Richter treffen).

<sup>34</sup> Wenn *mortalis* vorkommt (etwa 76r, 93v, 123r), ist der sterbliche Mensch gemeint. An einer Stelle begegnet auch das Adjektiv *mortiferus*, das in der Patristik mitunter zur Kennzeichnung der von Gott trennenden Sünden verwendet wurde; doch bedeutet dieses Wort gerade nicht schon *tödlich*, sondern *todbringend* und scheint auch in diesem Sinne im Mainzer Text gebraucht: Der Anblick von Frauen pflegt die Herzen der Männer mit einer todbringenden Wunde zu verletzen – *solet enim foemineus aspectus . . . animas (virorum) mortifero vulnere consauciare* (121v).

<sup>35</sup> So etwa 119r der Ehebruch oder 123v der Diebstahl; wer es verachtet, den Befehl der Eltern auch in einer geringen Sache auszuführen, macht sich nach 105r eines abscheulichen (*atrox*) *crimen* schuldig; 141r ist ganz allgemein von *crimina* die Rede.

<sup>36</sup> 120v.

<sup>37</sup> 113v; 123v; vgl. ähnliche Formulierungen 125r: Diebstahl werde in der Bibel den *gravissimis sceleribus* zugerechnet; 127r: Steuerhinterzieher begehen ein *gravissimum furtum*.

men. So ist Entführung (*raptus*) schlimmer als Vergewaltigung (*stuprum*)<sup>38</sup>, während Unzucht mit einer ledigen Frau, die schon vorher ihre Unschuld mit einem Mann verspielt hat, als ein Vergehen geringerer Schuld (*culpa levioris*) zu gelten hat (120r). Beim 3. Gebot verfehlen sich schwerer (*gravius delinquent*), die den Sonntag statt zur Heiligung für *res turpes* verwenden (102r), und beim 5. heißt es, daß schlimmere Mörder (*sceleratiores homicidae*) diejenigen sind, die sich selber töten (116v). Nicht selten wird schließlich bei einzelnen Geboten auch etwa so formuliert: Gegen dieses *Praeceptum* sündigen „von allem am schwersten“ (*peccant . . . omnium gravissime*).<sup>39</sup> – Bei den Sünden Abstufungen vorzunehmen, ist somit durchaus ein Thema, an dem man Interesse hatte. Aber von einem Bemühen, das moralische Fehlverhalten in Todsünden und läßliche Sünden einzuteilen oder zumindest eine Liste der Todsünden aufzustellen, ist nichts zu spüren. Das Konzil von Trient und der Catechismus Romanus werden nur wenig später hier anders denken und formulieren.<sup>40</sup> Aber der Mainzer Text war eben noch vor dem Tridentinum mit seinen Aussagen zum Sakrament der Buße erstellt. Und da spielten die später so entscheidend werdenden Kategorien offenkundig noch keine weitere Rolle.

Das vierte Merkmal schließlich ist die Aktualität des Textes, sein Eingehen auf die damaligen religiösen Diskussionen und Kontroversen. Die schon seit drei Jahrzehnten virulenten theologischen Fragen stehen ständig im Hintergrund und bestimmen viele der Aussagen, die außerdem bereits die kurz vorher getroffenen Entscheidungen von Trient beachten und nicht wenig davon aufgreifen.

Für das Eingehen auf die Zeitfragen spricht einmal das Vorkommen von spezifischen, damals pointiert propagierten und heiß diskutierten Termini. So wird gleich eingangs schon das Schlagwort von der evangelischen Freiheit aufgegriffen und damit das für die Reformation zentrale Thema von Gesetz und Evangelium. Die Freiheit des Evangeliums wird darin gesehen, daß man von sich aus (*sua sponte*) das tut, was vom Gesetz und von der Angst vor Strafen kaum zu erzwingen ist; durch den Heiligen Geist, der den Wiedergeborenen gegeben ist, leisten sie dem Gesetz Gehorsam aus Liebe zur Gerechtigkeit (73r und v erste Zählung). Es begegnet weiter der Gedanke, daß das Vertrauen – es fällt der spezifische Ausdruck *fiducia* – allein auf Gott zu setzen ist und auf nichts und niemanden sonst (76r, 76v, 82v und öfter). Es wird betont das paulinische

<sup>38</sup> Eine ähnliche Differenzierung vgl. auch 132v beim 8. Gebot.

<sup>39</sup> Vgl. etwa 94v; 114r; 119r.

<sup>40</sup> So in der Sessio vom 25. 11. 1551 (vgl. DS 1679-1681; 1707). Bei Kanisius ist in der Erstausgabe der *Summa doctrinae christianae* (Großer Katechismus) von 1555 das Thema der Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden noch nicht behandelt, wohl in der späteren Fassung, der sog. Post-Tridentina von 1566; vgl. ED. F. STREICHER, *S. Petrus Canisius, Catechismi latini et germanici*. Rom-München 1933, I, 1, 151 (*Quotuplex vero peccatum est?*) mit ebd. I, 1, 49.

Motiv vom sündhaften Versuch, die eigene Gerechtigkeit aufzurichten, bemüht (72r und 73r erste Zählung). Und es wird vom Bleiben der Konkupiszenz auch in den Wiedergeborenen (in renatis) gesprochen. Ihretwegen sei eine volle Erfüllung des göttlichen Willens in diesem Leben nicht möglich, aber mit Gottes Hilfe könne man dennoch den Sieg erringen (140v und 141r).

An anderen Stellen scheint direkt gegen reformatorische Positionen Stellung bezogen. So wenn als verderblicher Irrtum (*perniciosus error*) bezeichnet und zurückgewiesen wird, daß die Gebote des Dekalogs nur gegeben seien, um uns unsere Schwachheit und Sünden erkennen zu lassen – die reformatorische These von der anklagenden Funktion des Gesetzes (73v erste Zählung). Bei dieser Vorstellung werde fälschlich nicht zwischen dem bloßen Menschen und dem Wiedergeborenen unterschieden (73r zweite Zählung). Der Text in der Randspalte formuliert in aller Kürze als eigene Position, daß der Dekalog, wie bereits erwähnt, nicht nur gegeben sei, die Sünden zu erkennen, sondern sie zu vermeiden (73v erste Zählung). Eine andere Abwehr begegnet in den Ausführungen zum 1. Gebot, in denen kirchliche Bräuche verteidigt werden. Hier wird wiederholt der Vorwurf des Aberglaubens abgewiesen (77v zweite Zählung und öfter): Nicht das Kraut, sondern das Wort Gottes ist es, das heilt, heißt es mit Verweis auf Weish 16,12 (79v).

Bisweilen wird die Gegenseite auch direkt angesprochen: unter dem Namen der Neuerer wie auch unter dem der Häretiker. Die Neuerer (*Novatores*), die kirchliche Heiligenfeste ablehnen, werden der Strafe Gottes nicht entgehen (101v). Als Lügner gelten auch, die falsche Lehren vorbringen und das Wort Gottes verdrehen<sup>41</sup>, was im Spaltentext mit der knappen Bezeichnung „Häretiker“ versehen wird (137r). Wenige Zeilen später heißt es, daß sie nicht entschuldigt sind, „wenn sie in frommer Absicht und mit dem Eifer der Wahrheit falsche Dogmen verbreiten, im Glauben, daß sie die Wahrheit hätten, die sie nicht haben“. An einer Stelle ist die Rede davon, daß der Teufel durch die Häretiker eine falsche Entschuldigung von der Sünde vorbringe: daß der Mensch in seiner Schwachheit gar nicht nicht sündigen könne – *non posse non peccare* (86v). Als Gotteslästerer schließlich werden bezeichnet, „die die Kirche Gottes durcheinanderbringen und jene Treuen und Rechtgläubigen niederdrücken (*affligunt*), die in der Wahrheit der katholischen Lehre und im überkommenen und wahren Gebrauch der Sakramente verharreten“ (94r). Der Mainzer Text bezieht somit durchaus Position, aber es ist aufs Ganze gesehen doch erstaunlich wenig, was in diesem Genus vorgebracht wird. Vor allem aber ist der größere Teil des Textes auffallend frei von jedweder

---

<sup>41</sup> Ähnlich bereits 94r.

Polemik. Die Ansichten werden dargelegt ohne ausdrücklichen Bezug auf gegenteilige Meinungen.

Als Schwäche des Textes kann eine gewisse Breite gelten. Zumindest sind mitunter Wiederholungen nicht zu verkennen: So etwa beim 4. Gebot, wo kurz hintereinander zweimal von Verpflichtungen gegenüber den „greisen Eltern“ gesprochen wird (106r und 109v), oder beim 7. Gebot, wo sich nach wenigen Seiten ein ganz ähnlicher Passus über die Armen findet (125v und 131r). Hinzukommen einige inhaltlich bedenkliche Aussagen, wie etwa das auffallend strenge Urteil über den Diebstahl: Daß die Obrigkeit auch geringe Diebstähle mit dem Erhängen bestraft, wird explizit als berechtigt angesehen (125v).<sup>42</sup> Von Gott wird gesagt, daß er die Diebe hasse und durch ihre Bestrafung *erfreut* werde (*fures . . . exosos habet et poenis illorum delectatur* – ebd.). Allerdings ist dies eine seltene Stelle. Im allgemeinen wird die Güte und Liebenswürdigkeit Gottes herausgestellt: daß er der gnädige und barmherzige Gott ist, der mehr geliebt als gefürchtet werden will (*amari mavult quam timeri*) (75r). Es ist betont vom *Salvator* die Rede (74v). Die Gebote sind zu unserem Nutzen und Heil gegeben (74r).

Neben dem eindeutig Zeitgebundenen im Inhalt, für das sich noch manches andere Beispiel nennen läßt<sup>43</sup>, trifft man auch auf überraschend Modernes. Als solches kann etwa gelten, daß sich der Gedanke von der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes findet (*de se revelare dignatus est*) (71v), oder daß betont wird, die Gebote seien nur der Form nach negativ, ihrem Geist nach jedoch positiv (75v), was beim 5. Gebot noch einmal wiederholt wird: Mit ihm will Gott nicht nur das Töten untersagen, sondern auch zu Milde und Frieden führen (111v).<sup>44</sup>

Ein besonderes Beispiel dafür, daß der Mainzer Text weit über die damalige Zeit hinausgeht, ist schließlich die Nüchternheit gegenüber Magie und Zauberern: Wer glaubt, daß Zauberer (*malefici*)<sup>45</sup> Unwetter hervorrufen und Menschen und Vieh Krankheiten schicken können, begeht

<sup>42</sup> Allerdings wird gleich anschließend vermerkt, daß es nicht recht sei, wenn die Obrigkeit auch recht arme Diebe (*misellos fures*) töte und Ehebrecher oder Gotteslästerer u.ä. laufen lasse.

<sup>43</sup> Vgl. etwa die Klassifizierung der Empfängnisverhütung als Mord, allerdings getrennt von der Feststellung, daß Abtreibung ebenfalls als Mord zu gelten hat; letztere wird beim 5. Gebot getroffen (116v); das erste findet sich beim 6. Gebot: Ehebrecher sind auch solche, die innerhalb der Ehe so miteinander verkehren, daß daraus kein Kind empfangen werden kann – sie fügen der schändlichen Lust das Vergehen des Mordes hinzu (*ad libidinis foeditatem homicidii crimen adiungunt* – 119v).

<sup>44</sup> Ganz ähnliche Überlegungen finden sich in der Enzyklika „*Evangelium vitae*“ von 1995; vgl. etwa Nr. 54.

<sup>45</sup> Ein Wort, das auch mit „Hexer“ übersetzt werden kann.



Götzendienst und sündigt gegen das 1. Gebot (82r). Gegen das 2. Gebot sündigen, die den Namen Gottes zu magischen Künsten und verbotenen Zaubereien (*prohibitae incantationes*) verwenden.<sup>46</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Mainzer Dekalogerklärung ein Text von hoher Qualität ist: anschaulich und einprägsam, bibelnah und genährt aus den Quellen der Patristik, von eminent pastoraler Ausrichtung, fromm und doch fern von jeglichem Rigorismus, Herz und Gemüt nicht weniger ansprechend als den Verstand und nicht zuletzt mit einem wachen Gespür für die Anliegen der Reformation und bemüht, möglichst ohne Polemik die eigene katholische Position darzulegen und zur Geltung zu bringen.

### III. Der Trierer Text

Dem Titel nach umfaßt er vier Teile – Sakramente, Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Dekalog<sup>47</sup>, in der Sache sind es jedoch wie im Mainzer Text ebenfalls fünf. Denn nach der Erklärung des Herrengebetes findet sich auch eine – wenngleich nur halbseitige – „*Expositio salutationis angelicae*“. Ein Unterschied zum Mainzer Lehrtext besteht allerdings darin, daß die Sakramente nicht am Ende stehen, sondern als erstes behandelt werden. Der Umfang der einzelnen Teile ist sehr unterschiedlich. Auf den Sakramententraktat entfallen etwa 25 Seiten, auf die Erklärung des Symbolums lediglich drei. Für die Erklärung des Herrengebetes und des Ave Maria sind insgesamt zwei Seiten aufgewandt. Der „*Expositio Decalogi*“ sind dagegen 11 Seiten gewidmet, also rund ein Viertel des gesamten Textes.

Die Dekalogerklärung selber ist noch einmal in zwei Abschnitte aufgeteilt, die recht lapidar mit „*praecepta prioris tabulae*“ und „*praecepta posterioris tabulae*“ überschrieben sind. Der erste Abschnitt beansprucht drei Seiten, der zweite die übrigen sieben. Für jedes der einzelnen Gebote finden sich Ausführungen von ungefähr gleicher Länge, näherhin von etwa einer Seite. Aus dem Rahmen fallen allein die Aussagen zum 10. Gebot, dem hier zudem – entgegen dem sonst Üblichen – ein separater Abschnitt gewidmet ist; er ist mit über zwei Seiten doppelt so lang wie die Erläuterungen jeweils zu den übrigen Geboten. Inhalt des letzten

---

<sup>46</sup> Vgl. allerdings auch 120v, wonach Praktiken aus dem Umkreis des Hexenglaubens offenbar doch für möglich gehalten werden; jedenfalls wird bei dem durch das 6. Gebot Untersagten auch genannt: *concubitus cum incubis*.

<sup>47</sup> Der volle Titel lautet: *Christianae institutionis liber, complectens tractatum sacramentorum, expositionem symboli apostolici, orationis dominicae et decem mandatorum, editus in concilio provinciali Trevirensi anno Iesu Christi MDXLIX (185)*.

Abschnitts ist allerdings nicht nur die Materie dieses Gebotes, sondern zum weitaus größeren Teil eine allgemeine, den gesamten Dekalog betreffende Thematik: das Verhältnis von altem und neuem Gesetz oder das Problem von Gesetz und Evangelium.

Gegenüber dem Mainzer Text ist der Trierer nicht nur kürzer, sondern leider auch dürftiger in seinem Gehalt. Gewiß ist auch er nicht ohne Vorzüge. Dabei ist ein erster etwa wiederum in der Anschaulichkeit gegeben, der Verwendung ebenso einfacher wie einprägsamer Bilder. So wird das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe mit einem unmittelbar verständlichen Bild aus der Natur erklärt: Die Nächstenliebe kommt aus der Gottesliebe wie der Bach aus der Quelle; wenn die Quelle der Gottesliebe unterdrückt wird, ist es auch mit der Zuwendung zum anderen vorbei (219). Ein anderer deutlicher Vorzug ist die sprachliche Fassung. Die Sätze sind meist auffallend kurz und in einem gewöhnlich einfachen Latein gehalten, wobei mitunter recht eingängige prägnante Sentenzen gelingen, wie etwa die folgende, die inhaltlich freilich wenig überzeugen kann: „Jeder kann aus dem, was das göttliche Gesetz *erlaubt*, erkennen, was es *verbietet*.“ (222) Eine Formulierung, der man eher zustimmen wird, ist dagegen das Urteil, daß Kriegführende mitunter keine Krieger sind, sondern Plünderer (*non bellatores, sed praedones sunt* – (222) oder die lapidare Feststellung im Rahmen des 7. Gebotes: „Rüstige Bettler sind öffentliche Diebe.“<sup>48</sup>

Gegenüber solchen Pluspunkten überwiegen freilich die Schwächen des Textes, die sich auch bei allem Wohlwollen nicht übersehen lassen. Die wohl gewichtigste ist die merklich geringere Beachtung des Moments der Gnade. Mit der Verkürzung des biblischen Vorspruchs auf die Worte „Ich bin der Herr, dein Gott“ entfällt zunächst der betont soteriologische Aspekt des biblischen Textes: daß *vor* aller Forderung die befreiende Heilstat Gottes steht. Statt dessen wird betont herausgestellt, daß er Herr und Gott ist: Als *Herr* ist er zu fürchten, als *Gott* zu verehren. Vorherrschend ist zudem das Motiv des Gebotenen. Gott wird von dem verehrt, der durch die Beobachtung der Gebote seinem Willen zu folgen sucht. Dabei scheinen Werk und Leistung des Menschen sogar als Voraussetzung für die Zuwendung Gottes gesehen. Zunächst hat offenbar der Mensch die Gebote zu erfüllen. Dann erst wird Gott mit seiner Liebe antworten<sup>49</sup>.

Ein zweiter Schwachpunkt ist die merklich geringere *biblische* Prägung des Textes. Gewiß werden bei den meisten Geboten auch hier wörtliche

<sup>48</sup> *Validi mendicantes publici fures sunt* (223). Möglich ist freilich auch die Übersetzung: „Rüstige öffentliche Bettler sind Diebe.“

<sup>49</sup> *Hoc modo fiet, ut Deus vicissim diligat nos* (217).

Bibelzitate gebracht, zu denen nicht selten noch indirekte Zitate kommen. Aber sie sind gewöhnlich nur locker mit dem Text verbunden und erwecken häufig den Eindruck einer bloß zusätzlichen Verzierung oder nachträglichen Bestätigung. Die Bibel erscheint nicht als der Nährboden, aus dem die Aussagen erwachsen. Darüber hinaus zeigt sich hin und wieder eine nicht gerade unbedenkliche Exegese und Ausdeutung der Stellen. So sieht man etwa die Anwendung staatlicher Strafen von Christus dadurch gebilligt, daß er die Niedermetzlung der Galiläer durch Pilatus nicht verurteilt habe.<sup>50</sup>

Des weiteren ist nur ein schwacher Bezug zur Patristik gegeben. Wenn die Sentenz eines Kirchenvaters zitiert wird, was nur selten geschieht, wird jeweils lediglich der Name genannt. So zweimal Hieronymus (222 und 223) und je einmal Augustinus (218), Ambrosius (221) und Chrysostomus (222). Aus dem Mittelalter wird als einziger Autor Bernhard von Clairvaux erwähnt (224). Auch wenn man die Kürze des Textes in Rechnung stellt, ist dies unverkennbar weniger als im entsprechenden Teil der Mainzer Dekalogerklärung.

Als ausgesprochen gravierender Mangel hat zu gelten, daß der Text in einem nur geringen Maß auf die damals kontroversen Themen eingeht. Insgesamt dürften es nicht mehr als drei Stellen sein, an denen man solches entdecken kann. So bringen die Aussagen zum Bilderverbot eine kurze Rechtfertigung des Reliquienkultes (217f.), und in der Erörterung des letzten Gebotes wird die Ansicht zurückgewiesen, im alten Gesetz würden nur Taten untersagt (*manum dumtaxat cohiberi*), erst im neuen auch die Gesinnung (*animus*) (226). Dies sind gewiß Kontroverspunkte<sup>51</sup>, doch wird man kaum sagen können, daß damit zentrale Inhalte der damaligen Diskussion getroffen sind. Von Gewicht sind allein die Aussagen auf den letzten Seiten, auf denen es um die Problematik von Gesetz und Evangelium geht. Der Text wehrt sich gegen eine allzu simple Abhebung des neuen vom alten Bund, die auf eine bloße Gegensätzlichkeit hinausläuft, und stellt in immer neuen Wendungen die Verflochtenheit der beiden Größen heraus: das Wirken des Evangeliums auch bei den Juden schon – es gab „Spuren der evangelischen Freiheit“ bereits bei ihnen –, wie das Fortdauern schlimmer Dinge auch bei den Christen<sup>52</sup>, so daß manche Christen immer noch unter dem Gesetz stehen und es als Zuchtmeister

---

<sup>50</sup> „... neque Christus gladium principibus ademit..., qui apud Lucam factum Pilati, Galilaeorum sanguinem cum sacrificiis miscentis, non damnavit“ (221).

<sup>51</sup> Daß es hier Strittiges gab, zeigt das Faktum ähnlicher Entscheidungen in Trient; vgl. hierzu DS 1680 und 1707.

<sup>52</sup> Cum ... bella gerant Christiani non admodum infrequentius, neque ita valde mitius, quam quondam Iudaei ... (227)

nötig haben; es müsse Rechtsregeln und Gebote darum auch im neuen Bund geben (226f.).

Allerdings wird ausdrücklich betont – und hier erreicht der Trierer Text dann doch eine theologische Höhe –, daß wir das Heil nur durch Christus erlangen, nicht durch das Gesetz, und daß wir nichts aus uns selber vermögen, sondern all unser Können aus Gott stammt (*omnis sufficientia nostra ex Deo est* – 227). Damit aber schimmert auch in der Trierer Dekalogerklärung etwas vom tatsächlichen Ernst der damaligen Kontroversen durch wie auch einiges vom Rechtfertigungsdekret des Tridentinums. Völlig unberührt von allen Problemen und den Entwicklungen der neueren Theologie scheint man denn doch nicht gewesen zu sein. Nur ist man offenbar nicht vollends schon zu einer hinreichenden Klarheit gekommen. Denn im unmittelbaren Kontext findet sich die gewiß nicht besonders deutliche Formulierung, daß das Heil „in irgendeiner Weise“ (*aliquo modo*) auch von der Beachtung der Gebote abhängt (227).

Bei dem, was der Text sonst noch von der damaligen Zeit anspricht, geht es stets um Negatives, das jeweils nur kurz und in einem eher bitteren Ton erwähnt wird: Ein Verstoß gegen das zweite Gebot ist auch, die Bibel zu frivolen Scherzen zu mißbrauchen, „wie es heute sehr häufig ist (*quod hodie frequentissimum est*)“ (218); Ehebruch wird, „wie jetzt die Sitten sind (*ut nunc sunt mores*)“ bei Christen mit Lachen aufgenommen (221); gegen das 8. Gebot sündigen auch, die den Splitter beim anderen zum Balken machen, d.h. einen leichten Fehler zu einem schweren vergrößern, „wovon heute die Welt voll ist (*quibus hodie plenus est mundus*)“ (224).

Von weiteren Merkmalen des Trierer Textes, die zur Abrundung der Informationen erwähnenswert scheinen, ist eine erste die durchgängig kasuistische Darbietung des Stoffes: die Beurteilung von vielen Einzeltatbeständen; man will möglichst handliche Endregeln für die moralische Unterweisung bieten. Wo von Sünde geredet wird, tauchen traditionelle Fachtermini auf.<sup>53</sup> Die Größe des Naturrechts ist bekannt<sup>54</sup>, spielt aber in der bewußten Argumentation keine weitere Rolle. Wohl ist de facto weithin eine von der Vernunft begründete Moral präsent. Hin und wieder melden sich auch gewagte Spekulationen, wie etwa da, wo es von den drei ersten Geboten heißt, sie würden auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit verweisen<sup>55</sup>. Auffällig ist, daß unter den Pflichten der Sonntagsheiligung nicht ausdrücklich die Teilnahme an der Meßfeier aufgeführt wird; es wird neben der Arbeitsruhe und dem Freisein

<sup>53</sup> Vgl. 221 (*non leviter peccare*), 222 (*letale peccatum*), 225 (*grave*); ferner 221 (*adulterii species*).

<sup>54</sup> Vgl. 221 das *ius naturae* als Quelle für das Recht zur Notwehr.

<sup>55</sup> *Quae cum tria numero sint, non ambigue mysterium sacrae triadis innunt* (219).

für das Gebet lediglich das „Hören des Gotteswortes“ genannt (219).<sup>56</sup> Ein Kasus, der ein wenig Lokalkolorit verraten könnte, hat es mit Wein zu tun: daß man bei Gelagen niemanden tadeln soll. „Nicht daß Tadeln schlecht ist, doch vom Wein Überwältigte schelten, ist gänzlich töricht und geschieht zur Unzeit. Denn an solche Worte richten, heißt mit Abwesenden reden“. (224)

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein, daß der Trierer Text nicht an das Niveau des Mainzer heranreicht. Man wird bei ihm kaum von einer gelungenen Verteidigung der katholischen Position gegen die damaligen Angriffe auf sie sprechen können. Was geboten wird, ist eher eine biedere Darlegung des damals Überlieferten mit einem sogar bedenklichen Akzent: einer Überbetonung der moralischen Leistung des Menschen. Die Gefahr dessen, was in der reformatorischen Strömung mit dem Schlagwort der Werkgerechtigkeit belegt wurde, scheint kaum oder gar nicht erkannt. Das Faktum des Unterschieds zum Mainzer Text löst natürlich die Frage nach den Ursachen aus. Ihr sei im folgenden nachgegangen.

#### VI. Mögliche Gründe für den Unterschied im Niveau der beiden Texte

Hier ist zunächst an den unterschiedlichen Zeitaufwand zu denken. Die Trierer Synode hat nur eine Woche gedauert. War es nicht zu kurz, um zu einem gediegenen Text zu kommen? Oder falls dieser schon vorher erstellt worden war, ging es nicht zu schnell mit der Beratung während des Konzils? Das mag eine Rolle gespielt haben, doch wird es kaum ausschlaggebend gewesen sein. Denn für Mainz stand keine *wesentlich* längere Zeit zur Verfügung.

Ein stärkerer Einfluß wird vielleicht von den geographischen Gegebenheiten ausgegangen sein. Nicht nur, daß die Trierer Kirchenprovinz wesentlich kleiner war; es gehörte zum großen Teil auch nichtdeutsches Gebiet dazu: Diözesen des französischsprachigen Raumes. Man wird zwar damals kaum Schwierigkeiten mit der sprachlichen Verständigung gehabt haben – die *lingua franca* des Latein hat solche Differenzen noch effizient überbrücken können. Schwerer werden die Unterschiede in der Mentalität gewogen haben: daß die Reformation primär eine deutsche Angelegenheit war und die Bistümer im Westen vielleicht gar nicht so sehr beschäftigt hat, so daß es bereits von daher weniger Anlaß gab, sich intensiver mit den neueren Strömungen auseinanderzusetzen. Hinzu kam, daß auch Trier selber noch wenig von den Neuerungen betroffen war, so daß es kaum

---

<sup>56</sup> Im Mainzer Text wird beim dritten Gebot dagegen die Verpflichtung zur Messe deutlich: Es verstoßen gegen das Gebot, die an einem Festtag *sacra audire omittunt* – das „Hören“ der Messe versäumen; vgl. 102r.



schon irgendwelche Reformbestrebungen kannte. In Mainz war das bedeutend anders. Das Erzbistum war „von Anfang an in die Vorgänge der Reformation verwickelt“<sup>57</sup>, und hier waren schon in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts die ersten kirchlichen Erneuerungsversuche angelaufen.<sup>58</sup> Damit waren seit längerem schon der Boden und das Klima für eine umfassende und gehaltvolle Darstellung der katholischen Lehre passend zu den Erfordernissen der damaligen Zeit bereitet. In Trier gab es nichts dergleichen, aus dem eine solche Frucht hätte wachsen können.

Kann es auch sein, daß es an der Präsenz oder am Fehlen geeigneter Theologen oder doch wenigstens eines bedeutenderen gelegen hat? Daß der Mainzer Text vielleicht von einem einzelnen Theologen stammte, der Trierer dagegen von einer Kommission, womit sich wieder einmal die Überlegenheit der Einzelpersönlichkeit gegenüber einem Gremium erweise? Eine solche Frage liegt nahe, da für Mainz ein derartiger Autor zu nennen ist, doch ist die Quellenlage in Trier zu dürftig, um auf diese Frage eine sichere Antwort geben zu können. Immerhin ist ein bedeutender Theologe auch für Trier bezeugt: der aus Hessen stammende Dominikaner Ambrosius Pelargus.

Er war Professor an der damals recht bedeutungslosen Universität, zeitweise Regens des Dominikanerkonvents und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch Prediger im Dom.<sup>59</sup> An der Trierer Diözesansynode von 1548 hat er nachweislich aktiv teilgenommen; er hat die Predigt zu ihrer Eröffnung gehalten.<sup>60</sup> Von daher ist anzunehmen, daß er auch am kurz danach zusammengetretenen Provinzialkonzil seinen Anteil hatte und an dessen Vorbereitung beteiligt war. Ihn heranzuziehen, lag umso näher, als er bereits über Erfahrungen mit dem Konzil von Trient verfügte.<sup>61</sup> Er hatte als Vertreter des Trierer Erzbischofs, zeitweise auch des Kölner, vom Mai 1546 bis August 1547 in Trient und Bologna teilgenommen und somit die Beratungen zum Rechtfertigungsdekret und seine Verabschiedung im Januar 1547 persönlich miterlebt. Damit war er allerdings mehr für die

---

<sup>57</sup> R. DECOT, *Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555*. Wiesbaden 1980, 7.

<sup>58</sup> Zur Reformtätigkeit Nauseas in Mainz vgl. R. BÄUMER, *Friedrich Nausea* (ca. 1490–1552). In: E. ISELOH (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*. Münster 1985, II, 93f.

<sup>59</sup> Zu Pelargus vgl. H. SMOLINSKY, *Ambrosius Pelargus* (1493/94–1561). In: E. ISELOH (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*. Münster 1987, IV, 75–96.

<sup>60</sup> Vgl. BROWER-MASEN, a.a.O. II, 376.

<sup>61</sup> Vgl. zum folgenden vor allem H. RIES, *Trier und Trient*. In: *Das Weltkonzil von Trient*. Freiburg 1951, II, 248–254.

dogmatischen Partien des Trierer Textes ausgewiesen und autorisiert<sup>62</sup>; für die Erklärung des Dekalogs scheint er weniger kompetent gewesen zu sein, jedenfalls für die der einzelnen Gebote. Wofür er jedoch wiederum in Frage kommen könnte, sind die Überlegungen am Schluß dieses Teiles, wo das Verhältnis von altem und neuem Bund erörtert wird. Daß hier der Trierer Text dann plötzlich doch noch zu einer fundamentalen Frage von damals vorstößt und eine größere theologische Dichte erreicht, läßt jedenfalls nicht ohne Grund an Pelargus denken: daß diese Seiten weithin seine Handschrift tragen. Für die Erklärung der übrigen Gebote – die eigentlich ethische Materie – dürfte er dagegen ausgefallen sein. Hier hat er sich offenbar weder in einem größeren Maße ausgekannt noch eine entsprechende seelsorgliche Erfahrung gehabt.

Genau das aber trifft zu bei dem Theologen, der für den Text aus Mainz zu nennen ist: dem aus Süddeutschland kommenden Mainzer Weihbischof Michael Holding. Geboren 1506 zu Langenenslingen bei Sigmaringen, hatte er 1628 in Tübingen den Grad eines Magister artium erworben und war 1531 Leiter der Mainzer Domschule geworden. Unter dem Vorgänger von Erzbischof Sebastian – Albrecht von Brandenburg – 1538 vom Papst zum Weihbischof ernannt, hatte er als solcher erheblichen Anteil an den Entscheiden des Augsburger Reichstags von 1548; jedenfalls wurde er vom Kaiser ausdrücklich konsultiert<sup>63</sup> und von diesem nur ungern wieder nach Mainz zurückgehen lassen.<sup>64</sup> Holding wird Milde und eine irenische Haltung testiert, mit der er auf Ausgleich und Wiedergewinnung der Einheit durch Nachsicht bedacht war. Die „Brüder, die da irren“, sollte man „nicht gleich hinnehmen, verbrennen und töten“.<sup>65</sup> Für E. Feifel war Holding „einer der erfreulichsten Vertreter des Reformkatholizismus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts“<sup>66</sup>.

Gelegentlich wird Holding direkt als Verfasser des Mainzer Textes ausgegeben<sup>67</sup>, häufig mit dem Hinweis auf die Predigten, die er 1542–44 im

---

<sup>62</sup> Schwerpunkte auch seiner eigenen theologischen Arbeit waren eher die Fragen zum Opfercharakter der Messe und zur Kindertaufe (gegen die Wiedertäufer) sowie das Thema der Bilderverehrung; vgl. H. SMOLINSKY, a.a.O. 82–88; nach H. Ries leistete er hier auch Vorarbeiten für die Beratungen in Trient und Bologna.

<sup>63</sup> Vgl. L. LENHART, a.a.O. 70.

<sup>64</sup> Vgl. L. LENHART, a.a.O. 88.

<sup>65</sup> Zitiert bei L. LENHART, ebd.

<sup>66</sup> Der Mainzer Weihbischof Michael Holding (1506–1561). Wiesbaden 1962, 7; ähnlich DERS., Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Holdings (1506–1561) als Ausdruck einer katholischen „Reformation“. Freiburg 1960, 10, wo er ergänzt: „Zweifellos hat (er) zu den bedeutendsten Theologen seiner Zeit gehört.“

<sup>67</sup> So L. LENHART, a.a.O. 106 und 108. Ph. BRÜCK, Das Erzstift Mainz und das Tridentinum, in: G. SCHREIBER, Das Weltkonzil von Trient. Freiburg 1951, II, 205

Mainzer Dom gehalten hat.<sup>68</sup> Holding war als Nachfolger von Friedrich Nausea, der später als Bischof in Wien für die katholische Reform tätig war, zum Prediger am Dom bestellt worden, obwohl seine Stimme „etwas schwach und nit wol zu hören war“<sup>69</sup>. Ausschlaggebender war wohl seine dem Reformator Nausea ähnliche Einstellung und Mentalität: daß er nicht blindlings alles Alte zu verteidigen suchte, sondern statt dessen ohne große Polemik eine gediegene kirchliche Erneuerung anstrebte.

Auf Drängen des Erzbischofs sind die Katechismuspredigten Holdings später gedruckt worden<sup>70</sup>, allerdings erst zwei Jahre nach der „Institutio“ des Provinzialkonzils erschienen, im Jahre 1551 unter dem Titel: „Catechismus, das ist Christliche Underweissung“.<sup>71</sup>

Dieses Werk bietet gewiß den tatsächlichen Text der Predigten, doch sind diese nicht schon identisch mit der „Institutio“ von 1549. Dafür lassen sich zu offensichtliche Unterschiede erkennen. Schuld daran ist freilich nicht der Wechsel in der Sprache. Denn es existiert ein „Catechismus catholicus“ Holdings aus dem Jahre 1562, der als genaue *lateinische* Ausgabe der Predigten gelten kann und der ähnliche Differenzen zur „Institutio“ aufweist. Die Unterschiede sind somit nur daher zu erklären, daß es sich bei den Predigten und der „Institutio“ um zwei de facto verschiedene Werke handelt, die bereits vom Umfang her voneinander abweichen; die „Institutio“ ist merklich kürzer. Allerdings sind andererseits gewisse Ähnlichkeiten in der Anlage und bis hinein in die Diktion nicht zu übersehen.<sup>72</sup> Von daher ist eine intensive Mitwirkung Holdings am

---

nennt die „Institutio“ einen „Katechismus aus der Feder Holdings“. Nach Chr. MOUFANG, Die Mainzer Katechismen. Mainz 1877, 68, wurde Holding schon früh als Autor der „Institutio“ angenommen und angegriffen.

<sup>68</sup> Vgl. F. FEIFEL, Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes 52f., für den sich die „Institutio“ „nicht wesentlich“ von diesen Predigten unterscheidet. Nicht voll zutreffend ist das Urteil von F. J. JÜRGENSMEIER, Art. Heusenstamm, Sebastian von (1508–1555), in E. GATZ, Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448–1648. Berlin 1996, 292: „Als ‚Institutio Christiana‘ waren den Constitutionen 24 bibeltheologische Predigten Holdings beigelegt. Sie wurden 1551 als Katechismus publiziert.“ Auch die Angaben LThK V, 207 (1960) sind fehlerhaft.

<sup>69</sup> E. FEIFEL, Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes 40.

<sup>70</sup> E. FEIFEL, ebd. 51.

<sup>71</sup> Es ist ein Quartband von knapp 600 Seiten mit insgesamt 84 Predigten, die bereits die gewohnte Einteilung bieten: Glaubensbekenntnis – Vaterunser – Ave Maria – Dekalog – Sakramente; auf die Sakramente entfallen etwa 250 Seiten, auf den Dekalog circa 200 (die Predigten 18–46).

<sup>72</sup> Noch deutlicher wird dies, wenn man die lateinische Fassung der Predigten – den Catechismus catholicus von 1562 – mit dem Text der „Institutio“ vergleicht; hier ist mitunter der gleiche Gedanke lediglich anders formuliert zu finden; vgl. etwa folgende Entsprechung: „Poterat Deus aliis titulis sese declarare ac verbi gratia dicere: Ego sum ille Deus, qui universam caeli militiam tum virtute, tum sapientia guberno...“ (Cat.

Mainzer Text kaum noch auszuschließen. Es liegt sogar nahe, daß er auf der Grundlage seiner Predigten auch den Text der „Institutio“ verfaßt hat.

Die Herkunft der „Institutio“ aus Predigten würde auch erklären, daß im Abschnitt über den Dekalog mitunter der Leser direkt angesprochen wird. Daß es Predigten Heldings waren, würde zudem den stark biblischen Charakter der Darlegung und die Beachtung der Kirchenväter verständlich machen. Denn beides ist auch für den Theologen Helling bezeugt.<sup>73</sup> Vor allem aber zeigt sich seine Nähe zur „Institutio“ darin, daß er dieselben Eigenschaften erkennen läßt, die der Text des Mainzer Konzils offenbart. Auch er wollte ausgleichend wirken, nicht polemisch; es ging ihm darum, „Einseitigkeiten zu vermeiden und Kampfpositionen zu überwinden“<sup>74</sup>. Im übrigen war die Herkunft eines Katechismus aus Predigten absolut nichts Ungewöhnliches in jener Zeit. Ähnlich waren auch die Katechismen Luthers von 1529 aus Predigten hervorgegangen, die er einige Jahre zuvor gehalten hatte. Und auch der Vorgänger Heldings im Amt des Dompredigers, Friedrich Nausea, hat später einen Katechismus herausgegeben.<sup>75</sup>

Derart ausgewiesen zur Abfassung einer Dekalogerklärung ist Pelargus absolut nicht gewesen, noch wird man an den damaligen Trierer Weihbischof Nikolaus Schienen (1519-1556) denken können. Ihm wird Reformeifer bezeugt, doch sind keinerlei theologische Schriften von ihm bekannt; man weiß nicht einmal etwas von theologischen Studien des bereits mit 29 Jahren zum Weihbischof Ernannten.<sup>76</sup> Damit fehlte in Trier in jenen Jahren eine eigentliche theologische Autorität für die Moral. Auch von daher kann es nicht verwundern, daß es in Trier zu keinem überragenden Text gekommen ist. Der „*Christianae institutionis liber*“ ist auch als ganzer, sieht man von späteren Textsammlungen<sup>77</sup> ab, kein einziges Mal wiedergedruckt worden.

## V. Ergebnis und Folgerung

Die Mainzer und Trierer Dekalogerklärung belegen anschaulich den Stand der damaligen katholischen Ethik: daß sie durchaus schon neue Züge trägt,

---

cath. 161) – „Potuit Deus aliis rebus . . . signa sui cognoscendi dare, ut diceret: Ego sum ille Deus, qui omnem caeli militiam imperio et sapientia mea guberno . . .“ (Institutio 74vf.) Ähnliches findet sich immer wieder.

<sup>73</sup> Vgl. E. FEIFEL, Grundzüge 13f. (für die Bibel) und 15 (für die Väter).

<sup>74</sup> E. FEIFEL, Der Mainzer Weihbischof 19.

<sup>75</sup> Er erschien als „Catechismus catholicus“ 1543 in Köln; es war ein umfangreicher Band von über 600 Seiten.

<sup>76</sup> Vgl. W. SEIBRICH, Nikolaus Schienen. In: Paulinus. Trierer Bistumsblatt 114(1988) Nr. 49, 14.

<sup>77</sup> J.F. SCHANNAT – J. HARTZHEIM, Concilia Germaniae. Köln VI, 398-415; J.J. BLATTAU, wie Anm. 19.



strittige theologische Themen aufgreift und von ausgesprochen pastoralen Impulsen geprägt ist, aber nicht überall bereits solchen Zuschnitt hat. Vertreten wurde damals auch noch, was schon des längeren das Übliche war. Dennoch findet sich die Vermutung vom Anfang nicht bestätigt. Gewiß ist der Trierer Text vom Geist der Gesetzmäßigkeit nicht völlig frei, doch ist er keineswegs darin erstarrt. Er ist auch nicht gefaßt in eine dürre scholastische Terminologie, sondern bietet manche anschauliche und praktische Lebensregel.<sup>78</sup> Und selbst von der Bibel ist er nicht völlig entfernt; es finden sich vielmehr so gut wie auf jeder Seite ausdrückliche biblische Zitate.

Freilich ist die Darstellung der Moral, wie sie in Trier vorgelegt wurde, der Situation jener Jahre wenig angemessen gewesen. Sie scheint sich zu sehr darauf zu beschränken, das bisher Gewohnte zu wiederholen. So verdienstvoll solche Versicherung des Überlieferten ist, als einziges Bemühen ist es offenkundig zu wenig. Theologie bedarf, soll sie lebendig bleiben, der ständigen Weiterentwicklung, wo man ebenso wach sein muß gegenüber den Strömungen der jeweiligen Zeit wie offen zur Korrektur von Schwächen in der eigenen Tradition. Unter dieser Rücksicht war der Mainzer Text ungleich gehaltvoller. Allerdings hat auch er keine größere Wirkungsgeschichte gehabt. Er wurde bald schon überholt und abgelöst durch zwei andere Werke, die Ähnliches boten – eine Darlegung der christlichen Sittlichkeit anhand des Dekalogs, aber eine ungleich größere Aufnahme fanden: der Katechismus des Petrus Kanisius (1555) und der Catechismus Romanus (1566), der eine das Werk eines einzelnen Theologen, der andere als kirchenamtlicher Text das Arbeitsergebnis eines Gremiums.<sup>79</sup>

Auch diese weitere Geschichte kann zeigen, daß Qualität und Wirkung eines Textes nicht davon abhängen, ob er von einem einzelnen oder einer Kommission verfaßt wurde. Entscheidender dürfte das jeweilige geistige Klima eines Ortes oder einer Umwelt sein, aus dem heraus – *Deo volente* – eine Schrift entsteht. Zur Qualität eines solchen Klimas beizutragen, kann man gewiß zu Recht als die ständige und unermüdlich zu leistende Aufgabe eines jeden Theologen verstehen.

---

<sup>78</sup> Vgl. etwa nur das Zitat, das aus Bernhard von Clairvaux zum Urteil über das Tun eines anderen, das als bedenklich erscheint, angeführt wird: „Wenn du kannst, entschuldige die Tat, wenn du es nicht kannst, entschuldige die Absicht, wenn es auch bei der Absicht nicht geht, entschuldige die Versuchung.“ (224)

<sup>79</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Catechismus Romanus vgl. die von P. RODRÍGUEZ u.a. besorgte *Editio Critica* (Rom – Città del Vaticano 1989) XIX–XXV.



RUDOLF MOSIS

## Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch

Die neue Einleitung in das Alte Testament, die Erich Zenger 1995 herausgebracht hat<sup>1</sup>, will dergestalt in die Bücher des Alten Testaments einführen, daß sie nicht nur und nicht primär den Gang ihrer historischen Entstehung beschreibt. Vielmehr setzen die Darlegungen zu den einzelnen biblischen Büchern „mit jener Größe ein, die uns vorliegt – und dies ist der Text in seiner kanonischen Endgestalt“ (S. 9).<sup>2</sup> Aus didaktischen und wissenschaftlichen Gründen ist es sicher eine glückliche Entscheidung, vom sicher Gegebenen, also vom vorliegenden Endtext der einzelnen biblischen Bücher auszugehen und jeweils mit der Frage nach der Aussageabsicht und der Bedeutung dieses Endtextes für die Gemeinschaft, für die er kanonische Geltung bekommen hat, zu schließen.

„Insofern christliche Theologie die . . . Darstellung, Erläuterung und Reflexion jüdisch-christlicher Traditionen<sup>3</sup> ist, braucht sie besonders zur Bibel . . . einen fachwissenschaftlichen Zugang“. Die neue Einleitung will nun diesen Zugang für die christliche Theologie so ermöglichen, daß sie die „Relevanz“ der biblischen Bücher nicht nur für das Christentum, sondern „für (das Judentum und) das Christentum heute“ aufzeigt (S. 9). Allerdings dürfte das Buch als Adressaten für seine Bemühungen, diese Relevanz auch „für das Judentum“ darzutun, weniger jüdische als vielmehr christliche Leser vor Augen haben. Ist es doch „zuallererst als Lehr- und Studienbuch für den universitären Unterricht“, und zwar für christliche Theologiestudierende entstanden (S. 10). Auch wird in der einführenden Skizze einer „jüdisch-christliche(n) Bibelhermeneutik“ (S. 18ff) vor allem der „Kirche“ und den „Christen“ ans Herz gelegt, sowohl „dem christlichen Ersten Testament“, als auch „dem jüdischen Tanach . . . ihren relationalen Eigenwert“ zuzugestehen und „deren jeweils unterschiedliche programmatische Endgestalt wahrzunehmen und gelten zu lassen“ (S. 21). Das geschieht offensichtlich vor allem im Interesse des

<sup>1</sup> E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament. Studienbücher Theologie 1.1. Stuttgart 1995, 1996, 447 S., 132 Schaubilder, kart. DM 39,80. – Der Raum für die wenigen Ergänzungen in der 2. Aufl. (vgl. 1996, S. 10) wurde durch Kleindruck benachbarter Abschnitte gewonnen, so daß Umbruch und Seitenzahl nicht geändert werden mußten.

<sup>2</sup> So auch z. B. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, Stuttgart 1978; vgl. ebda, S. 11: „Ausgangspunkt sind die fertigen lit. Größen: das AT selbst und seine Teile. Von ihnen aus wird jeweils zurückgefragt . . .; vom relativ Sicheren wird schrittweise zum . . . Unsicheren zurückgegangen.“

<sup>3</sup> Richtiger sollte es wohl heißen: „. . . biblischer, d. h. alt- und neutestamentlicher Traditionen“. „Jüdische Traditionen“ (selbst wenn man an Traditionen nur im Bezug auf Tanach denken wollte): das ist ein wahrlich weites Feld!

christlichen Selbstverständnisses,<sup>4</sup> damit aber zugleich auch im Hinblick auf das christlich-jüdische Gespräch.

Dabei legt Zenger – allgemein genommen und im großen und ganzen sicher zu Recht – großes Gewicht auf die Anordnung und Gruppierung der biblischen Bücher des jüdischen Tenach: Sein „Aufbau“ zeige ein „Ordnungsschema“ an, und nach diesem „Ordnungsschema“ seien die einzelnen Bücher nicht nur „zusammengestellt“ worden, sondern nach ihm sollen sie auch „verstanden“ werden (S. 21). Nun halten sich – anders als in der christlichen Überlieferung der Bibel – die bezeugten Verschiedenheiten in der Anordnung der Bücher innerhalb der jüdischen Überlieferung schon im ersten nachchristlichen Jahrtausend in engen Grenzen, und seit dem frühen Mittelalter variiert diese Anordnung nur noch innerhalb des dritten Kanonteils, innerhalb der Ketubim. Für die aus der Anordnung der Bücher und Buchgruppen abgeleitete Leseanleitung, also für ihr Verständnis aufgrund ihres kanonischen „Ordnungsschemas“, sind somit die Varianten der Buchfolge innerhalb der jüdisch-hebräischen Überlieferung weit weniger folgenreich als die erheblichen Unterschiede der Bücheranordnung innerhalb der christlichen Bibelüberlieferung.<sup>5</sup> Man darf jedoch erwarten, daß bei dem hohen Anspruch, den primären Adressaten der neuen Einleitung, den christlichen Theologiestudierenden also, das jüdische Verständnis der jüdischen Bibel nahebringen zu wollen, und bei der historischen Last, die auf dem Verhältnis von Juden und Christen und damit auf den Bemühungen um ein christlich-jüdisches Gespräch liegt, für die Darstellung gerade der jüdischen Positionen in diesem christlichen Lehrbuch besondere Sorgfalt aufgewendet wird. – Im folgenden wird der Frage nachgegangen, wie die jüdische Anordnung der kanonischen Bücher des Tenach, insbesondere im Bereich der Ketubim, und wie die darin vermutete jüdisch-„kanonische“ Leseanleitung für diese Bücher in der neuen Einleitung wahrgenommen und zur Geltung gebracht werden.

### Die fünf Megillot

In den Darlegungen zu den einzelnen biblischen Büchern wird in der Regel nicht auf die Stellung des jeweiligen Buches im jüdischen Tenach und die darin vermutete kanonische Leseanleitung zurückgegriffen. Das ist anders beim Buch Rut (S. 143–151). Hier kommt Zenger in einem eigenen Abschnitt auf das „Buch Rut im kanonischen Zusammenhang“ zu sprechen, der im christlichen „Ersten Testament“ anders ist als im jüdischen „Tanach“ (S. 149). Wie in den beiden tabellarischen Auflistungen der Bücher nach dem angenommenen „Ordnungsschema“ des Tenach S. 22 und S. 30 geht Zenger auch hier davon aus, daß das Buch Rut unmittelbar auf Spr folge. Darum sei „im Tanach ... das Buch Rut als kanonische Auslegung bzw.

<sup>4</sup> Vgl. S. 13: „Christliche Identität gibt es nur ... in der bleibenden Rückbindung an das Judentum, an die jüdische Kultur und insbesondere an die Jüdische Bibel“.

<sup>5</sup> Der vorliegende Beitrag entstand im Zusammenhang mit dem Artikel über die Rezeption der christlichen Kanonformen in der neuen Einleitung: R. MOSIS, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament: TThZ 106 (1997), S. 39–59. Der knappe zur Verfügung stehende Raum zwang seinerzeit zu Kürzungen, und so erscheinen die Beobachtungen zur Rezeption verschiedener jüdischer Kanonformen hier gesondert als „Kleinerer Beitrag“.

Aktualisierung des unmittelbar voranstehenden ‚Loblieds‘, auf die ‚starke Frau‘ Spr 31,10–31 zu lesen ...“. An der Geschichte der Rut würden sich „die in Spr 31 gebündelten Preisungen“ „konkretisieren“. Dieses jüdisch-„kanonische“ Verständnis verbindet Zenger noch mit einer speziellen „kanonischen“ Lesart des ganzen Buches Spr: „Im Horizont von Spr 1–9“ könne „die ‚starke Frau‘ von Spr 31 ... zugleich als Personifikation der ‚Göttin Frau Weisheit‘ (weibliche Dimension des Gottesbildes)“ verstanden werden, und weil das Buch Rut unmittelbar auf Spr 31 folge, gelte dies dann „im kanonischen Zusammenhang“ des Tenach und damit für das jüdisch-„kanonische“ Verständnis „ebenso von Rut“ (S. 149).

Nun gibt es tatsächlich eine sehr gewichtige jüdische Kanontradition, die das Buch Rut unmittelbar auf die drei großen „metrischen“ Bücher mit ihrem eigenen Akzentuierungssystem Ps; Ijob; Spr und damit unmittelbar auf Spr 31 folgen läßt, ihm also jene Stelle zuweist, die Zenger für den jüdischen Tenach überhaupt voraussetzt. In dieser Tradition beginnt somit die Gruppe der fünf Megillot nicht mit Hld: Rut und Hld stehen also hier nicht in der Reihenfolge der jüdischen Feste, denen sie jeweils zugeordnet sind (Hld – Pesach; Rut – Wochenfest), und ebenso sind hier die beiden folgenden Megillot gegenüber der Folge der entsprechenden Feste vertauscht, Koh ist also vor KlgI plazierte (KlgI – 9. Ab; Koh – Laubhüttenfest), so daß in dieser jüdischen Tradition nur bei Est die Reihung im Kanon dem Ort des entsprechenden Festes im Jahr entspricht (Est – Purim).

Es handelt sich, wie allgemein bekannt, um die unter anderem mit dem Namen Ben Ascher verbundene Tradition<sup>6</sup> des frühen Mittelalters. Sie, und damit die eben skizzierte Reihung der Megillot Rut; Hld; Koh; KlgI; Est, sind in den großen Bibelhandschriften bezeugt: im Prophetenkodex von Kairo,<sup>7</sup> im Kodex von Aleppo und im Kodex von Petersburg/Leningrad, der den deutschen Bibelausgaben BHK und BHS zugrundegelegt wurde, sowie in einer ganzen Reihe weiterer Handschriften.<sup>8</sup> Ihr folgen Mishael ben Uzziel in seiner Schrift über die Unterschiede der Textüberlieferung zwischen Ben Ascher und Ben Naftali<sup>9</sup> und – von Mishael ben Uzziel abhängig – Josef von Konstantinopel in seiner Schrift Adat Deborim.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Im folgenden vereinfachend – gleichsam *a parte potiori* – und darum unscharf immer als „Ben-Ascher-Tradition“ bezeichnet.

<sup>7</sup> Codex Cairo of the Bible. A limited facsimile Edition of 160 Copies. Introduction by D. S. Lowinger, Jerusalem 1971. Liste der Bücher mit der Anzahl ihrer Verse S. 582.

<sup>8</sup> Vgl. R. BECKWITH, The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, London 1985, Tabelle S. 452–464 („The Order of the Hagiographa in the Jewish Tradition“), Nr. XXXII (= S. 458): „Aleppo Codex etc. . . . Many MSS of C. 10 – 15, esp. Spanish, but also Italian etc. . . .“ Vgl. auch N. M. SARNA, Art. Bible. The Canon, Text and Editions, in: JE IV (1971), Sp. 816–836. Sp. 829f, Table 2.

<sup>9</sup> Dazu L. LIPSCHÜTZ, Ben Ašer – Ben Naftali. Eine Abhandlung des Mishael ben ‘Uzzi’el, veröffentlicht und untersucht, Bonn 1935 (Teilveröffentlichung); DERS., Kitāb ‘al-Khilaf, in: Textus II. 1962 (vollständiger Text); DERS., Kitāb ‘al-Khilaf. The Book of the Hillufim. Mishael ben Uzziel’s Treatise on the Differences between Ben Asher and Ben Naphthali, in: Textus IV, 1964, S. 1–29.

<sup>10</sup> Vgl. H. LEVY, „Adat Deborim“. Inauguraldissertation der philosophischen Fakultät I der Universität Bern zur Erlangung der Doktorwürde, Berlin 1939 (bring

Jedoch auch noch die „zweite Rabbinerbibel“ des Jakob ben Chajjim von 1524/25 kennt und bezeugt in einer „masoretischen“ Liste der Seder-Einteilung für den ganzen Tenach diese Anordnung der Megillot, obwohl der gedruckte Text des Jakob ben Chajjim sie in der liturgischen Ordnung der fünf Feste bietet, denen die einzelnen Megillot zugeordnet sind.<sup>11</sup>

Nun folgen aber auch die anderen frühen Drucke der hebräischen Bibel, angefangen bei der Soncino-Bibel von 1488, nicht der Ben-Ascher-Tradition, sondern bieten die fünf Megillot in der Reihenfolge der fünf Feste<sup>12</sup>, und diese frühen Drucke, insbesondere die Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim, wären dann die Grundlage für die weiteren jüdischen Ausgaben des Tenach durch ein halbes Jahrtausend hindurch bis heute. Wie Jakob ben Chajjim bieten also die jüdischen Druckausgaben der hebräischen Bibel das Buch Rut nicht nach Spr und damit nicht nach dem „Loblied“ auf die „starke Frau“ Spr 31, sondern als zweite Megilla nach dem Hohenlied. Dieser Reihung folgen auch modernsprachliche jüdische Bibelübersetzungen, z. B. die deutschen von Buber/Rosenzweig<sup>13</sup> und von H. Torczyner.<sup>14</sup>

Für das Buch Rut leitet also Zenger das jüdisch-„kanonische“ Verständnis innerhalb des jüdischen Tenach ab von der Bücheranordnung der Ben-Ascher-Tradition, die er in seiner BHS vorfand. Mit einer jüdisch-hebräischen Bibelausgabe in der Hand, die ja der Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim folgt, kann ein Jude das, was Zenger ihm als „kanonische“ Lektüre von Rut innerhalb seiner jüdischen Bibel empfiehlt, schlechterdings nicht verstehen, und christliche Benutzer der neuen Einleitung bekommen für das Buch Rut eine als jüdisch-„kanonisches“ Verständnis ausgegebene Gesamtdeutung von Rut geboten, die ein Jude aufgrund seiner Bibel nicht realisieren und nicht akzeptieren kann.

### Die drei metrischen Bücher

Die drei großen „metrischen“ Bücher Ps; Spr; Ijob werden in der jüdischen Tradition zu einer eigenen Gruppe zusammengefaßt. Wohl vor allem im Hinblick auf ihre von der der „prosaischen“ Bücher abweichenden Vortragsweise erhielten sie ein eigenes System der Akzentuierung, eben die „metrischen Accente“.<sup>15</sup> Auch wird ihr Text in einigen Kodizes der Ben-Ascher-Tradition anders angeordnet als

---

nur den Abschnitt über die Vokale in Übersetzung und als Reproduktion von z. T. schwer lesbaren Photokopien). Zur Reihung der Ketubim in Adat Deborim s. u. S. 238f.

<sup>11</sup> Zur Reihung der Ketubim bei Jakob ben Chajjim s. u. S. 239f.

<sup>12</sup> Vgl. SARNA, a. a. O. (Anm. 8).

<sup>13</sup> Die Schriftwerke. Verdeutschte von MARTIN BUBER. Neubearbeitete Ausgabe, Köln-Olten 1957 (Nachdrucke).

<sup>14</sup> H. TUR-SINAI, Die Heilige Schrift ins Deutsche übertragen. Bd. 4, Ketubim Schriften, Jerusalem (o. J., 1959? Vgl. „Beilage zum Schlußband“ [Band IV]).

<sup>15</sup> Dazu S. BAER, Das Accentuationssystem der drei biblischen Bücher Psalmen, Sprüche Salomo's und Iob, überlieferungsmäßig dargestellt, in: F. DELITZSCH, Die Psalmen, Leipzig 1894 (Nachdruck Gießen 1994), S. 833–860; H. BAUER/P. LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle 1922 (Nachdruck Hildesheim 1965), § 9k-z.a'; R. MEYER, Hebräische Grammatik I, SG 763/763a/763b, Berlin 1966, § 15.



der der übrigen Bücher des Tenach: Während diese meist dreispaltig geschrieben werden, wird der Text der drei metrischen Bücher gelegentlich in zwei Kolonnen geboten.<sup>16</sup> Wie bei den fünf Megillot die fünf Feste des Jahres, so führten bei den drei metrischen Büchern neben sprachlichen wohl vor allem liturgische Gesichtspunkte dazu, daß sie zu einer eigenen Einheit zusammengefaßt wurden. Eine Anleitung für ein „kanonisches“ Gesamtverständnis dieser Bücher, also die Auswirkungen eines „Ordnungsschemas“, nach dem sie inhaltlich-theologisch verstanden werden sollen, wird man darum in dieser Zusammenstellung kaum vermuten können.

Die Einheit dieser Büchergruppe innerhalb der jüdischen Überlieferung wird noch dadurch unterstrichen, daß ähnlich wie für die ganze dreigeteilte jüdische Bibel das Kunstwort Tenach, so auch für sie ein eigenes akrostichisches Kunstwort gebildet wurde. Jedoch heißt das Merkwort für sie, abweichend von ihrer üblichen Reihung (*t-ehillim; m-išlê; 'ijjob: t/m/*) und in spielerischer Aufnahme eines allgemein gebräuchlichen hebräischen Wortes *'met* (Aleph; Mem; Taw; Taw für Tehillim also als letzter Buchstabe). Daß man ein solches Kunstwort bildete, bezeugt klar das Bewußtsein für die Zusammengehörigkeit der drei Bücher. Daß man es aber abweichend von ihrer gebräuchlichen Reihung (Tehillim am Anfang) bilden konnte, zeigt ebenso klar, daß die jüdische Überlieferung ihrer Reihung innerhalb der Dreiergruppe für ihr inhaltlich-„kanonisches“ Verständnis kein besonderes Gewicht beilegte.

Darüber hinaus bietet die Ben-Ascher-Tradition wie für die fünf Megillot so auch für die drei metrischen Bücher eine Reihung, die von der der gedruckten jüdischen Bibeln abweicht. In beiden Traditionen beginnt die Gruppe mit Ps (in der Ben-Ascher-Tradition geht der Dreiergruppe Chr als erstes Buch der Ketubim voraus, dazu s. u.). Die Ben-Ascher-Tradition setzt aber Ijob als zweites Buch vor das drittplatzierte Buch Spr. Dieselbe Reihung hat auch der Talmud (bBB 14b). Für die Reihung der drei metrischen Bücher in dieser „talm.(udischen) und masor.(etischen) Folge“ bildete man das weitere akrostichische Merkwort *ta'am* (Taw; Aleph; Mem).<sup>17</sup> Auch dies, daß nämlich die „talmudische und masoretische Folge“ neben der üblichen der gedruckten Bibeln weiter tradiert wurde und sogar mit einem eigenen Akrostichon bezeichnet werden konnte, zeigt, wie wenig die Reihung für die Deutung dieser Bücher Beachtung finden wollte.

<sup>16</sup> Vgl. P. KAHLE, Masoreten des Westens I. Mit Beiträgen von I. Rabin (BWAT 8), Stuttgart 1927 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 58–77 zu 14 Handschriften in Petersburg/Leningrad; besonders S. 65 Nr. 6 (zum Codex Nr. 115 der Firkowitsch-Sammlung); S. 74 Nr. 12 (zum Codex Nr. 94 der Firkowitsch-Sammlung).

<sup>17</sup> Vgl. BAER, a.a.O. (Anm. 15), S. 835. Manche moderne Grammatiken erwähnen das Merkwort *'met*, so z. B. F. E. KÖNIG, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Bd. I, Leipzig 1881 (Nachdruck Hildesheim 1979), S. 79; G. BERGSTRÄSSER, Hebräische Grammatik I, Leipzig 1918 (Nachdruck Hildesheim 1962) § 12d; P. JOÜON, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom 1923 und 1965, § 15d (vgl. P. JOÜON – T. MURAOKA, A Grammar of Biblical Hebrew I, SubBi 14/1, Rom 1991, § 15d), andere das Merkwort *ta'am*, so z. B. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909 (Nachdruck Hildesheim 1962), § 15h; O. GRETH, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München 1967, § 16b.



Die jüdische Tradition kennt also für die drei metrischen Bücher zwei verschiedene Anordnungen, die beide ähnlich gut bezeugt sind. Zenger folgt in den beiden Tabellen S. 22 und S. 30, die das kanonische „Ordnungsschema“ des Tenach darstellen wollen, der Reihung der drei metrischen Bücher, die er in BHK und BHS vorfand: Ps; Ijob; Spr, referiert also die Reihung der Ben-Ascher-Tradition. Zwar vermerkt er hier, daß der Talmud Rut vor Ps stellt. Ein ähnlicher Hinweis auf die in den gedruckten jüdischen Bibeln seit einem halben Jahrtausend gebräuchliche andere Reihung der metrischen Bücher unterbleibt.

Anders als Zenger für Rut zieht der Verf. der Kapitel zu Spr und Ijob (L. Schwienhorst-Schönberger) aus der von Zenger referierten Reihung nach der Ben-Ascher-Tradition keine Schlüsse für ein jüdisch-„kanonisches“ Verständnis von Spr und Ijob. Die Beschränkung auf die Ben-Ascher-Tradition bleibt also hier ohne Folgen für die inhaltlichen Darlegungen zum Verständnis der Bücher. Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß, wie für die fünf Megillot, so auch für die drei metrischen Bücher die jüdisch rezipierte Kanonform und damit die seit langem gebräuchliche Gestalt der jüdischen Bibel zugunsten der Gestalt von BHK/BHS ausgeblendet bleibt, und dies in einer Veröffentlichung, die es sich zum Programm gemacht hat, den „relativen Eigenwert“ des jüdischen Tenach und seine „programmatische Endgestalt“ (S. 21) zur Geltung kommen zu lassen.

### Chronik und Psalmen

Während Zenger bei den fünf Megillot und bei den drei metrischen Büchern mit BHK und BHS die Reihenfolge des Kodex von Petersburg/Leningrad und damit die Reihenfolge der gewichtigen und breit bezeugten Ben-Ascher-Tradition bietet, läßt er die Ketubim mit der Tradition der seit langem gebräuchlichen, gedruckten jüdischen Bibeln mit Ps beginnen und mit Chr schließen (Tabellen S. 22 und S. 30). Das hatten aber schon die Herausgeber der BHK und ihnen folgend die Herausgeber der BHS getan: Sie wichen hierin von der ihren Ausgaben ansonsten zugrundgelegten Handschrift von Petersburg/Leningrad ab.<sup>18</sup>

Der Schluß drängt sich auf: Jene „Jüdische Bibel“, die Zenger seinem (nur partiell ausgeführten) Entwurf einer jüdisch-„kanonischen“ Lektüre des Tenach zugrunde gelegt hat, ist die deutsche Ausgabe der BHS. Tatsächlich jüdische Kanonformen, insbesondere die im Anschluß an die Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim eingeführte und seit dem 16. Jh. im Judentum allgemein gebräuchliche, spielen keine Rolle. Er legt also seinen Darlegungen eine Mischform des Kanon zugrunde, die von den Herausgebern der BHK und BHS geschaffen wurde, die sich aber zu keiner Zeit in einer jüdischen Bibel fand.

Der „sukzessive(n) Kanonwerdung“, also der Kanongeschichte mit ihren historischen und unsystematischen Zufälligkeiten, weist Zenger wie viele andere für die Reihung und Gruppierung von Büchern mit Recht eine große Bedeutung zu. Als Beispiel hierfür nennt er die Einordnung von Dan nicht unter die Propheten, sondern unter die Ketubim. Aber „vor allem, was die Psalmen als Anfangsbuch und die Chronik als Schlußbuch der ‚Schriften‘ angeht,“ sollen

<sup>18</sup> Vgl. das Vorwort zur BHS, S. III: „In der Anordnung der biblischen Bücher weicht die BHS wie schon die BHK von der Handschrift L . . . insofern ab, als 1/2 Chr an das Ende gestellt ist.“

„systematisierende Gesichtspunkte eine Rolle“ gespielt haben (S. 22f), so daß „Chr 36,22–23 . . . programmatischer Schlußtext des dritten Kanonteils ‚Schriften‘, ja des Tanach überhaupt“ sei (S. 25). Ganz allgemein sollen die „programmatischen Schlußtexte . . . der drei Teile“ Gesetz, Propheten, Schriften als deren „Epiloge/Kolophone“ Dtn 34,10–12; Mal 3,22–24; 2 Chr 36,22–23 und ihre aneinander stoßenden „Ränder“ für die „hermeneutische Systematik des Tanach“, also für die in der Reihung und Gruppierung der Bücher angenommene Leseanleitung bestimmend sein (S. 24f).

Während bei den metrischen Büchern die von den gedruckten jüdischen Bibeln abweichende Reihung für ihr „kanonisches“ Verständnis folgenlos bleibt und für das Buch Rut die Schlußfolgerung aus seiner vorausgesetzten Stellung nach Spr 31 auf dieses Buch beschränkt bleiben, ist dies also bei der aus BHK/BHS übernommenen Stellung von Ps am Beginn und Chr am Ende der Ketubim anders: Sie wirkt sich aus auf die „kanonische“ Leseanleitung nicht nur der Ketubim, sondern des ganzen dreigeteilten Tenach. Daß der Tenach mit Chr schließt, „zeigt die Absicht eines programmatischen Abschlusses an“ (S. 25), und dadurch, daß die Ketubim mit Ps und damit mit Ps 1 und Ps 2 beginnen, wird „der Schluß des Prophetenkorpus (Mal 3,13–21.22–24) im Doppelprolog des unmittelbar angeschlossenen Psalmenbuches“ Ps 1 und Ps 2 „aufgenommen und torabezogen aktualisiert“ (S. 26).<sup>19</sup>

Die Schlußposition von Chr ist nun so auffällig, daß hier eine wie auch immer zu erklärende „Systematisierung“ eine Rolle gespielt haben muß. Allerdings ist diese Anordnung, wie allgemein bekannt – vgl. nur das Vorwort zu BHS –, innerhalb der jüdischen Überlieferung nicht die einzige. Zenger vermerkt selbst, daß der dritte Kanonteil nicht immer mit Ps beginnt und nicht immer mit Chr endet, allerdings gebraucht er hierfür eine eigenartige Formulierung. Die abweichende Anordnung mit Chr als erstem und Esra/Neh als letztem Buch soll „in einem Kanonverzeichnis des 11. Jh. n. Chr.“ bezeugt sein (S. 22). Ein unbefangener Leser kann diese Notiz nur so verstehen, daß dieses späte „Kanonverzeichnis“ der einzige oder doch der wichtigste Zeuge dieser Anordnung sei. Tatsächlich ist dies jedoch die Anordnung der – noch einmal gesagt: sicher gewichtigen – Ben-Ascher-Tradition und findet sich in den nicht wenigen Handschriften und Verzeichnissen, die diese Tradition bezeugen.<sup>20</sup>

Für das Gewicht, das diese Tradition der Stellung von Chr am Beginn und von Esra/Neh am Ende der Ketubim beimißt, sind die Ausführungen in Adat Deborim aufschlußreich. Josef von Konstantinopel formuliert hier nämlich kontrovers: Er verteidigt seine Position ausdrücklich als ursprünglich gegen eine andere, die er als spätere Abweichung verwirft. Die Anordnung der Ketubim mit Chr am Anfang und Esra/Neh am Schluß reklamiert er als die allein verbindliche und ursprüngliche

<sup>19</sup> Die von ZENGER vermerkte Stellung von Rut vor Ps (Tabelle S. 22) im babylonischen Talmud muß diese kanonische Systematik nicht notwendig stören: Rut läßt sich als „Genealogie des Psalmendichters David“ lesen und kann auf diese Weise einigermaßen dem torabezogenen Anfang von Ps zu- und untergeordnet werden, so daß der „Rand“ der Propheten (Mal 3,22–24) über Rut hinweg zur Not noch als mit dem „Rand“ der Schriften (Ps 1 und 2) verbunden gedacht werden könnte.

<sup>20</sup> S. o. S. 234 mit Anm. 7; 8; 9; 10.

„im Lande Israel“. Von ihr seien andere, vor allem „die Männer im Lande Schinear“, d. h. in Babylon, abgewichen und zu ihr müßten sie wieder zurückkehren.<sup>21</sup>

Aufschlußreich für die Variabilität der Anordnung innerhalb der Ketubim ist die Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim. Wie in anderen Drucken vor ihm<sup>22</sup> beginnen auch bei ihm die Ketubim mit Ps und enden mit Chr. In seinem gedruckten Text nehmen also Ps und Chr die Stelle ein, die Zenger für die „Jüdische Bibel“ überhaupt voraussetzt. Zu Beginn des ersten Bandes bietet er jedoch zwei Listen, die die Gliederung der einzelnen Bücher angeben: Zunächst eine erste mit der Kapiteileinteilung der christlichen Bibeln. Diese (!) endet mit Esra/Neh und Chr. Die Reihenfolge der Ketubim in dieser ersten Liste ist auch in allem übrigen die des gedruckten Textes: Ps; Spr; Ijob; dann die fünf Megillot in der Reihenfolge der Feste Hld; Rut; Klg; Koh; Est; danach Dan, Esra; Neh; 1/2 Chr. Sie blieb die Anordnung in den jüdisch-hebräischen Bibelausgaben bis heute und findet sich darum auch in jüdischen modernsprachlichen Übersetzungen, z. B. in der von Buber/Rosenzweig und in der von Tur-Sinai (s. o.).

Die folgende Liste bringt die jüdische Gliederung der Bücher nach Sedarim. Hier beginnen die Ketubim, ebenso wie in den oben erwähnten großen Handschriften, wie bei Mishaël ben Uzziel und bei Josef von Konstantinopel mit Chr und enden mit Esra/Neh.<sup>23</sup> Auch in der Reihung der drei großen „metrischen“ Bücher mit eigenem Akzentsystem geht diese Liste gegen seinen gedruckten Text mit den erwähnten großen Handschriften, mit Mishaël ben Uzziel und mit Josef von Konstantinopel zusammen; wie diese stellt also die zweite Liste des Jakob ben Chajjim Hiob vor Spr.<sup>24</sup> Ausdrücklich vermerkt Jakob ben Chajjim, daß diese Seder-Einteilung und damit auch diese Reihung der Ketubim die der Masora sei: Sie ist *l'pj hmsrb*. Die Tradition „nach der Masorah“ des Jakob ben Chajjim ist also die der genannten großen Handschriften, des Mishaël ben Uzziel und des Josef von Konstantinopel mit Chr am Anfang und Esra/Neh am Ende.

Das mindeste, was man hier sagen kann: Obwohl Jakob ben Chajjim die Anordnung mit Ps am Anfang und Chr am Ende sehr wohl kannte – er druckt sie ja ab –, kannte er die von Zenger angenommene jüdisch-„kanonische“ Deutung der Anfangsposition von Ps und der Schlußposition von Chr entweder gar nicht, oder sie war ihm so wenig bedeutsam, daß er die „masoretische“ Anordnung mit Chr am Anfang und Esra/Neh am Ende daneben setzen konnte. Ein Bewußtsein der jüdisch-„kanonischen“ Programmatik, die mit einer festen und verbindlichen

<sup>21</sup> Text bei H. L. STRACK, Art. Kanon des AT, in: RE 9, <sup>3</sup>1901, S. 741ff.756; englische Übersetzung bei BECKWITH, a. a. O. (Anm. 8), S. 201; H. P. RÜGER, Das Werden des Alten Testaments, in: JBTh 3 (1988), S. 175–189. 175 listet nur die Namen der Bücher nach Adat Deborim auf, verweist jedoch a. a. O. Anm. 1 auf seinen Artikel: Ein Fragment der bisher ältesten hebräischen Bibelhandschrift mit babylonischer Punctuation: VT 16 (1966), S. 65–73.69, wo er den vollen Text (mit Verweis auf STRACK) abdruckt.

<sup>22</sup> Vgl. SARNA, Bible (Anm. 8), Sp. 828–830.

<sup>23</sup> BIBLIA RABBINICA. A Reprint of the 1525 Venice Edition. Edited by Jacob BEN CHAYIM IBN ADONIYA. Introduction by Moshe GOSHEN-GOTTSTEIN. Bd. 1, Jerusalem 1972, S. 7–12.

<sup>24</sup> Vgl. SARNA, Bible (Anm. 8), Sp. 829f, Tabelle Nr. 3.

Anordnung der Ketubim gegeben wäre, insbesondere ein Bewußtsein der „systematischen Gesichtspunkte“, nach denen den Ps die erste und der Chr die letzte Position zugewiesen worden wäre (S. 23), gab es bei Jakob ben Chajjim und in der von ihm referierten masoretischen Tradition nicht.

Es gibt also eine handschriftlich bezeugte, in kontroversen Auseinandersetzungen ausdrücklich als ursprünglich verteidigte und auch in frühen Drucken referierte Überlieferung für Chr als erstes und Esra/Neh als letztes Buch der Ketubim. Die verbale Reduktion dieser breit bezeugten jüdischen Tradition zu einem bloßen „Kanonverzeichnis des 11. Jh.“ marginalisiert zwar die Ben-Ascher-Tradition und begünstigt damit die von Zenger propagierte jüdisch-„kanonische“ Lektüre von Propheten und Ketubim mit 2 Chr 36,22ff als „programmatischer Schlußtext“ und mit Ps 1 als unmittelbare Aufnahme von Mal 3 und als programmatische „Verkettung der drei Teile“ zu einem „tora-zentrierte(n) Gesamtverständnis“ (S. 25). Jedoch ist ein derart exzessiver Gebrauch bloß persuasiver Rhetorik in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung einigermaßen erstaunlich.<sup>25</sup>

Für Rut nimmt also Zenger den im Kodex von Leningrad/Petersburg u. a. bezeugten sicher gewichtigen Strang der jüdischen Kanontradition ohne weitere Überlegung zur Grundlage seiner kanonischen Leseanleitung für dieses Buch innerhalb des jüdischen Tenach. Denselben – noch einmal: sicher gewichtigen – Überlieferungsstrang marginalisiert er für die Chr durch die Angabe, es handle sich um ein „Kanonverzeichnis des 11. Jh. n. Chr.“.

Zusammenfassend läßt sich sagen: 1. Seinem Entwurf einer „kanonischen Programmatik“ des jüdischen Tenach legt Zenger keine der beiden auch in der Neuzeit bekannten großen jüdischen Traditionen zugrunde, also weder die der gedruckten Bibeln (Jakob ben Chajjim) noch die der „Masora“ (Ben-Ascher-Tradition), sondern die in der deutschen Bibelausgabe der BHK/BHS gebotene und von beiden abweichende Mischform. Auf dieser Grundlage (und immer unter der Voraussetzung, die Gruppierung und Abfolge der Bücher enthalte auch für jüdische Bibelhermeneutik die grundlegende Anweisung für die Interpretation) sollte man aber nicht den christlichen Lesern – und schon gar nicht möglichen jüdischen Lesern – die „Relevanz“ der biblischen Bücher „für das Judentum“ vermitteln wollen. 2. Trotz der fast allgemeinen Übernahme des Textes und der Anordnung der Bücher des Jakob ben Chajjim wurde die „masoretische“ Anordnung der Bücher der Ben-Ascher-Tradition in der jüdischen Überlieferung nicht vergessen, sondern weiter tradiert. Das läßt es nicht geraten erscheinen, eine der beiden Gestalten absolut zu setzen und aus ihr die jüdisch-„kanonische“ Leseanleitung für den Tenach schlechthin erheben zu wollen.

---

<sup>25</sup> Man vergleiche die ähnlich knappe, aber korrekte Information bei R. RENT-DORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 258: „Die Reihenfolge der einzelnen Bücher“ der Ketubim „schwankt auch in der jüdischen Überlieferung ... In manchen mittelalterlichen Handschriften stehen die Chronikbücher am Anfang.“

- BÄRSCH, Jürgen/KOWALSKI, Beate (Hg.): Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod. Feiern mit der Bibel. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1997, 112 Seiten, kart., 29,80 DM.
- BEINERT, Wolfgang/FEIEREIS, Konrad/RÖHRIG, Hermann-Josef (Hg.): Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Erfurter Theologische Studien, Band 74. Erfurt: St. Benno Verlag 1997, 680 Seiten, brosch., 48,— DM.
- BOHLEN, Reinhold (Hg.): Dominikus von Brentano. Publizist – Aufklärungstheologe – Bibelübersetzer. Trier: Paulinus-Verlag 1997, 308 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, 78,— DM.
- DAMBLON, Albert: „mundart“. Damblons kleine Predigtlehre. Aachen: Bergmoser + Höller Verlag 1997, 113 Seiten, brosch., 16,80 DM.
- EZUGWU, Tony Ifeanyi: Reconciliation: A Community Celebration. A Case-Study in Inculturation for igbo Catholics in Enugu State Nigeria. Münsteraner Theologische Abhandlungen 46. Altenberge: Oros Verlag 1997, XVIII und 370 Seiten, brosch., 72,— DM.
- GROSSBÖLTING, Thomas: „Wie ist Christsein heute möglich?“ Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Freckenhorster Kreises. Münsteraner Theologische Abhandlungen 47. Altenberge: Oros Verlag 1997, 263 und XXIII Seiten, brosch., 62,— DM.
- HAGEMANN, Ludwig/KHOURY, Adel Theodor: Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung. Religionswissenschaftliche Studien 42. Würzburg: Echter Verlag 1997, 132 Seiten, kart., 36,— DM.
- HAGEN, Kenneth (Hg.): Luther Digest. An Annual Abridgment of Luther-Studies. Volume 5. Greenfield, WI 53228-8801 USA: Luther Academy 1997, 209 Seiten, Paperback, \$ 20.
- HENRIX, Hans Hermann (Hg.): Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas. Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld, Band 4. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1997, 16 S. Abb., 231 Seiten, brosch., 38,— DM.
- IMMENKÖTTER, Herbert/WENZ, Gunther (Hg.): Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 136. Münster: Aschendorff Verlag 1997, VI und 226 Seiten, kart., 80,— DM.
- JANOWSKI, Bernd: Stellvertretung. Beispiele aus dem Alten Testament. Stuttgarter Bibelstudien, Band 165. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1997, 158 Seiten, kart., 41,80 DM.
- JASCHINSKI, Eckhard (Hg.): Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn. Nettetal: Steyler Verlag 1997, 246 Seiten, brosch., 40,— DM.
- KAISER, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart. Frankfurt: Verlag Herder 1997, 191 Seiten, geb., 29,80 DM.



- KOPPERI, Kari (Hg.): Widerspruch, Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam. Referate des dritten Nordischen Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Magleås, Dänemark. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 37. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1997, 116 Seiten, brosch., o. Pr.
- KRONEBERG, Eckart: Buddha in der City. Achtsam leben im Alltag. Freiburg: Verlag Herder 1997, 217 Seiten, Paperback, 18,80 DM.
- KÜNNETH, Adolf: Christus – Marx – Dionysos. Ist das Weltbild der Bibel passé? Herford: Verlag Busse + Seewald 1996, 167 Seiten, geb., o. Pr.
- MITZSCHERLICH, Matthias: Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche. Die Rezeption und Darstellung einer theologischen Grundeinsicht in Veröffentlichungen des Deutschen Caritasverbandes und in neueren ekklesiologischen Entwürfen. Erfurter Theologische Schriften, Band 24. Leipzig: St. Benno Verlag 1997, 90 Seiten, brosch., 32,— DM.
- OKAFOR, Gabriel Maduka: Christianity and Islam in West Africa. The Ghana Experience. Religionswissenschaftliche Studien 41. Würzburg: Echter Verlag 1997, 216 Seiten, kart., 56,— DM.
- PAHL, Benedikt: Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 45. Münster: Aschendorff Verlag 1997, XXXII und 531 Seiten, kart., 128,— DM.
- PROJEKTTAG FRAUENORDINATION. Kleine Bonner Theologische Reihe. Vorträge – Aufsätze – Stellungnahmen. Herausgegeben vom Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät. Bonn: Verlag Borengässer 1997, VI und 82 Seiten, brosch., o. Pr.
- RAHNER, Karl: Sämtliche Werke. Band 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Freiburg: Verlag Herder 1997, XXXVIII und 634 Seiten, geb., 158,— DM, Subs.-Preis 128,— DM.
- RÖMELT, Josef (Hg.): Ethik und Pluralismus. (Wissenschaft und Verantwortung 3). Innsbruck: Resch Verlag 1997, XII und 224 Seiten, brosch., 39,80 DM.
- SCHWAGER, Raymund: Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Beiträge zur mimetischen Theorie Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung, Band 4. Münster: LIT Verlag 1997, 216 Seiten, brosch., 34,80 DM.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio: La „Chiesa“ dell' Antico Testamento. Costituzione, crisi e speranza della comunità credente dell' Antico Testamento. Bologna: Edizioni Dehoniane 1997, 175 Seiten, Paperback, L. 22.000.
- WITSCH, Norbert: Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band LXV. Paderborn: Bonifatius Verlag 1997, 311 Seiten, geb., 128,— DM.
- WURM, Johann Peter: Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 137. Münster: Aschendorff Verlag 1997, VI und 310 Seiten, kart., 118,— DM.

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Heinz Heinen

Der heilige Ambrosius: Die Umprägung  
eines Römers durch das frühe Christentum

Gisbrecht Isselstein/Ekkart Sauser

Ambrosius: „Eher Fürsprecher bei Gott als  
Ankläger bei den Menschen“

Andreas Heinz

Die Krankensalbung im spätantiken Gallien.  
Das Zeugnis der Martinsschriften

Wolfgang Lentzen-Deis

Petrus Canisius und die Religionspädagogik  
heute

Helmut Weber

Handbücher im Fach Moraltheologie

Erich Zenger

Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“,  
vor der man warnen muß?

Rudolf Mosis

Nachbemerkungen zu dem Beitrag von  
Erich Zenger

Neue theologische Literatur

106. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 1997

## INHALT

### AUFSÄTZE

Heinz Heinen: Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand: Die Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum .....	241
Gisbrecht Isselstein/Ekkart Sauser: „... eher Fürsprecher bei Gott als Ankläger bei den Menschen ...“ Zum 1600. Todestag des Ambrosius von Mailand .....	259
Andreas Heinz: Die Krankensalbung im spätantiken Gallien: Das Zeugnis der Martinschriften .....	271
Wolfgang Lentzen-Deis: Was hat Petrus Canisius der Religionspädagogik heute zu sagen? Erwägungen anlässlich seines 400. Todestages .....	288

### KLEINERE BEITRÄGE

Helmut Weber: Doch wieder Handbücher im Fach Moraltheologie .....	301
Erich Zenger: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß? .....	309
Rudolf Mosis: Nachbemerkungen. Zum Beitrag von Erich Zenger: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß? .....	316

BESPRECHUNG .....	320
-------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	321
-----------------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinz Heinen, In der Pforte 11, D-54296 Trier  
Ass. Gisbrecht Isselstein, Fritz-von-Wille-Str. 4, D-54296 Trier  
Prof. Dr. Ekkart Sauser, Windstr. 17-19, D-54290 Trier  
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-54664 Auw  
Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstr. 6, D-54295 Trier  
Prof. Dr. Helmut Weber, Windstr. 2, D-54290 Trier  
Prof. Dr. Erich Zenger, Bernhard-Poether-Str. 29, D-48165 Münster-Hiltrup  
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstr. 46, D-55127 Mainz

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-162, Telefax (06 51) 97 99-165

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Mosaik mit Darstellung  
des hl. Ambrosius,  
Mailand, Kapelle San  
Vittore in Ciel d'oro  
neben der Ambrosius-  
Basilika, 5. Jh.



(Foto: Biblioteca  
Ambrosiana, Mailand)





## Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand

Die Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum\*

„Den Ambrosius selbst“, so schreibt der heilige Augustinus in seinen *Bekenntnissen* (VI 3, 3), „hielt ich für einen im Sinne der Welt glücklichen Mann, weil ihn so hochstehende Personen ehrten; nur seine Ehelosigkeit schien mir beschwerlich.“ Augustinus war damals ein unruhig Suchender, ein Unsteter, der den Weg zum Glauben noch nicht gefunden hatte. Deshalb sah er gewissermaßen nur die Außenseite des Ambrosius, der eigentliche Ambrosius blieb ihm damals noch verborgen, denn Augustinus fährt fort: „Was für Hoffnungen er (d. h. Ambrosius) aber in seinem Innern hegte, wie er gegen die Versuchungen seiner hohen Stellung kämpfte, welchen Trost in Widerwärtigkeiten er hatte und welche süßen Freuden der Mund seines Herzens beim Genuß seines heiligen Leibes kostete, das konnte ich nicht ahnen und hatte ich nie erfahren. Und auch er wußte nicht um die Glut meiner inneren Gärung noch um den Abgrund meiner Gefahr. Ich konnte ihn ja nicht fragen, was und wie ich wollte, da Scharen geschäftiger Menschen, denen er in ihrer Schwachheit aushelfen wollte, mich von seinem Ohre und Munde trennten.“<sup>1</sup>

\* Festvorlesung im Rahmen der akademischen Feier aus Anlaß des 1600. Todesjahres des Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand am 29. 11. 1997, Trier, Theologische Fakultät. — Ich habe dem Text bewußt seinen Vortragscharakter belassen und nur die notwendigsten Nachweise in den Anmerkungen hinzugefügt. Siehe außerdem die unten beigegebene bibliographische Orientierung. Ein besonderes Wort des Dankes gebührt den Kollegen der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand, Frau Prof. Dr. Marta SORDI, sowie Herrn Prof. Dr. Marco RIZZI, dem Sekretär des Wissenschaftlichen Komitees des im Rahmen des „XVI centenario della morte di S. Ambrogio“ durchgeführten „Congresso internazionale di studi ambrosiani, Milano, 4–11 aprile 1997“. Herr RIZZI hat mir freundlicherweise einige bereits druckfertige Kongreßbeiträge zur Einsicht überlassen, die ich *suo loco* zitiere. Die Akten des Mailänder Kongresses werden in folgender Form erscheinen: „*Nec timeo mori*.“ Atti del Congresso internazionale di studi nel XVI centenario della morte di Ambrogio, hrsg. von L. F. PIZZOLATO, 2 Bde. (Studia Patristica Mediolanensia 21–22), Mailand 1998.

<sup>1</sup> BKV, Augustinus VII 108. Zum Verhältnis zwischen Ambrosius und Augustinus vgl. das grundlegende Werk von P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968<sup>2</sup>, sowie M. SORDI u. a., *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22–24 aprile 1987), Palermo 1988, und jetzt V. GROSSI, *S. Ambrogio e S. Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti*, in: L. F. PIZZOLATO (Hrsg.), *Atti XVI centenario* (wie Anm. \*).

Doch wenn schon Augustinus solche Mühe hatte, Ambrosius näher zu kommen, wie sollte es denn mir gelingen, Ihnen im knappen Rahmen eines einzigen Vortrages eine Vorstellung vom Leben und Werk des Ambrosius zu vermitteln? Und welches Bild des Menschen Ambrosius dürfen wir erwarten, wenn es in einem neueren Standardwerk<sup>2</sup> heißt, daß Ambrosius keinen Blick hinter die von ihm gestaltete und gehütete Fassade seiner Person gewähre? Ich soll allgemein informieren und doch zugleich auch eigene Akzente setzen, und das bei einem Thema, das in Dutzenden von Büchern und Hunderten von Aufsätzen traktiert worden ist. Ich will es versuchen als Historiker, denn ich bin kein Theologe, und ich will es versuchen, nicht indem ich aus der Distanz der Moderne auf Ambrosius zurückblicke, sondern indem ich dem Laufe der Zeit folge, von der heidnischen Antike ausgehend hin zum frühen Christentum, mit anderen Worten: nicht zurückblickend auf das Christentum als eine alte, uns wohl vertraute Institution, sondern indem ich das Christentum als eine neue, umwälzende Erfahrung betrachte, mit der die Menschen der Spätantike konfrontiert wurden. An Ambrosius möchte ich beobachten, wie ein Römer zum Christen umgeprägt wurde und jener neue Typus Mensch entstand, der das christliche Europa geformt hat. Wir Heutigen sind – ob wir es wollen oder nicht – das Ergebnis dieses historischen Prozesses.

Diese Frage ist gewiß von allgemeinem Interesse, doch wir in Trier haben einen besonderen Anlaß, uns mit Ambrosius zu befassen. Hier ist er geboren, zwischen 333 und 340, also etwa um die Zeit, als Konstantin der Große starb († 337)<sup>3</sup>. Hier, in Trier, bekleidete der Vater des Ambrosius

<sup>2</sup> N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, XVI–XVIII. Zu der Begegnung des jüngeren Augustinus mit Bischof Ambrosius (Aug., conf. V 13, 23) schreibt MCLYNN, XIV: „The scene brings Augustine vividly to life; but Ambrose remains inscrutable behind his ‚properly episcopal‘ demeanour, the kindness which so stirred Augustine being no more than an aspect of this routine politeness.“ In seiner Zuneigung zu Ambrosius war Augustinus offenbar spontaner als der zu systematischer Skepsis neigende Wissenschaftler MCLYNN: *Suscepit me paterne ille homo dei* (d. h. Ambrosius) *et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi, primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me* (Aug., conf. V 13, 23).

<sup>3</sup> Für die biographischen Daten grundlegend: J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, vor allem 480–556: *Essai de chronologie ambrosienne*; PALANQUE, 480–482, schlägt Anfang 339 als Geburtszeit vor. C. PASINI, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Mailand 1996, 19, läßt die Entscheidung zwischen 333/334 und 339/340 offen. Für das frühere Datum hatte sich seinerzeit vor allem der bekannte italienische Ambrosius-Forscher A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Mailand 1960<sup>2</sup>, 17 f., ausgesprochen. PASINI, a. O., 245–249, bietet eine ausführliche Zeittafel der ambrosianischen Daten.

eine hohe Position in der kaiserlichen Verwaltung; vermutlich war er *praefectus praetorio Galliarum*, d. h. Chef der Zivilverwaltung im Reichssprengel *Galliae*, der neben den eigentlich gallischen auch die germanischen, britannischen und hispanischen Provinzen umfaßte<sup>4</sup>. Im Jahre 397 ist Ambrosius als Bischof von Mailand gestorben, am 4. April wurde sein 1600. Todestag begangen. Doch auch der heutige Tag liegt dicht bei einer wichtigen, vielleicht der wichtigsten Zäsur im Leben des Ambrosius: seinem Tauftag. Am 30. November 374 – morgen jährt sich der Tag – wurde Ambrosius getauft, nachdem er kurz vorher zum Bischof von Mailand gewählt worden war. Am 7. Dezember folgte die Bischofsweihe, ein Tag, der alljährlich in Mailand festlich begangen wird.

Wenn auch Ambrosius nach dem Tode des Vaters seine Jugend in Rom verbracht hat, so hat Trier doch nochmals eine Rolle in seinem Leben gespielt. Zweimal, 383 und vermutlich 384, ist Ambrosius vom Mailänder Kaiserhof in schwieriger diplomatischer Mission zu dem in Trier residierenden Usurpator Magnus Maximus entsandt worden. Damals wurde Ambrosius auch Zeuge eines in Trier geführten Ketzerprozesses, dessen Todesurteile er schärfstens ablehnte<sup>5</sup>. Genau so empfand auch der heilige Martin, Bischof von Tours in Frankreich, der in den 80er Jahren des 4. Jhs. ebenfalls mehrmals in Trier gewesen ist, freilich ohne, soviel wir wissen, hier mit Ambrosius zusammenzutreffen. Martin ist wahrscheinlich 397 gestorben<sup>6</sup>. Wir begehen also in diesem Jahr das 1600. Todesjahr von zwei Männern, die eine ganz herausragende Bedeutung für die Geschichte der Kirche haben und die beide mit Trier eng verbunden sind.

Ambrosius gehört zu den markantesten Gestalten der Kirche und der Geschichte ihrer Beziehungen zum Staat. In der kollektiven Erinnerung lebt er vor allem als ein Gottesmann und Kirchenfürst, der einen römischen Kaiser in die Knie gezwungen und der weltlichen Macht ihr erstes Canossa bereitet hat. Man kann ohne Übertreibung sagen: Ambrosius ist zu einer Chiffre für das Verhältnis von Staat und Kirche geworden, zum Prototyp jener geistlichen Gewalt, die sich in der Geschichte des Abendlandes einen Platz neben und bisweilen über dem Staat erkämpft hat. Dieses für einen Historiker dankbare und verlockende Thema soll jedoch nicht im

<sup>4</sup> Vgl. Paul., *vita Ambr.* 3, 1: *Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio natus est Ambrosius*. Zur Familie siehe S. MAZZARINO, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Rom 1989, und MCLYNN (wie Anm. 2), 31–35.

<sup>5</sup> In der Gesamtwürdigung des Heiligen, die wir B. FISCHER, *Ambrosius, Bischof von Mailand* († 397), geboren in Trier, in: *Kurtr. Jb.* 25, 1985, 23–34, verdanken, sind auch die Trierer Ereignisse besprochen (27–29).

<sup>6</sup> Zum Todesdatum Martins vgl. CL. STANCLIFFE, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, 116 f.; zum Ketzerstreit und zu Martin in Trier siehe H. HEINEN, *Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung*, Trier 1996, 205–216.

Mittelpunkt meiner Ausführungen stehen, denn es ist schon dutzendemal traktiert worden<sup>7</sup>. Vielmehr möchte ich mich unmittelbarer der Person des Ambrosius zuwenden und fragen, in welcher Weise dieser Römer durch das Christentum umgeformt worden ist.

Doch zunächst zur äußeren Gestalt des Bischofs. Im Hintergrund (siehe Farbtafel) sehen Sie ein Bild des heiligen Ambrosius, ein Mosaik des 5. Jhs., das sich in Mailand befindet, in der Kapelle von San Vittore in Ciel d'oro, d. h. des heiligen Victor „im Goldhimmel“. Dieser schöne Name spielt auf den herrlichen Mosaikschmuck der Decke an. Die Kapelle von San Vittore liegt direkt neben der Ambrosius-Basilika. Das Mosaikbild des Ambrosius gehört zu einer der dort dargestellten Heiligengruppen. Die vollständige Szene zeigt ihn zwischen den Märtyrern Gervasius und Protasius, deren Reliquien Ambrosius in Mailand entdeckt und erhoben hat. Haltung und Tracht des Ambrosius auf unserem Bild erinnern an die Darstellung hoher kaiserlicher Beamter<sup>8</sup>. Durch die Beischrift ist der Dargestellte eindeutig als Ambrosius gekennzeichnet. In jüngeren Forschungen wird bezweifelt, daß es sich um ein naturgetreues Porträt des Bischofs handle<sup>9</sup>. Jedenfalls haben wir eine zeitnahe Darstellung des Ambrosius vor uns und dürfen sicher sein, daß wir uns seine wirkliche Gestalt ganz ähnlich vorstellen dürfen. Nach dem Skelettbefund war Ambrosius von eher schwächlicher Gestalt, 1,63 m groß<sup>10</sup>.

Wir haben vorhin gehört, daß Ambrosius erst als Erwachsener, mindestens 34-jährig, nach seiner Wahl zum Bischof die Taufe empfangen hat. Doch das heißt nicht, daß das Christentum Ambrosius bis dahin fremd gewesen wäre. Um die Mitte des 4. Jhs. war das Christentum bereits weit verbreitet, wenn auch die Mehrheit der Bevölkerung im Westen des Römerreiches noch heidnisch war. Die Familie des Ambrosius war jedenfalls christlich. Zu ihren Vorfahren zählte die Märtyrerin Soteris, die im Zuge der diokletianischen Christenverfolgung hingerichtet worden

<sup>7</sup> Grundlegend: H. VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin, Leipzig 1929, sodann die obengenannten Monographien von PALANQUE (wie Anm. 3), F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 Bde., Oxford 1935, PAREDI (wie Anm. 3), MCLYNN (wie Anm. 2); vgl. auch G. GOTTLIEB, Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian, Göttingen 1973.

<sup>8</sup> Siehe den wissenschaftlichen Katalog „Milano, capitale dell'impero romano, 286–402 d. C.“, redigiert von A. ARRIGONI, Mailand 1990, 89, Nr. 1 h. 4a: *Ritratto di S. Ambrogio* (C. BERTELLI).

<sup>9</sup> MCLYNN (wie Anm. 2), XVIII, Anm. 16; vgl. andererseits PASINI (wie Anm. 3), 26, und vor allem den in der vorhergehenden Anm. zitierten Katalogbeitrag von C. BERTELLI. Beschreibung des Porträts: PAREDI (wie Anm. 3), auf der Rückseite von Taf. 1, sowie P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. „Vies“ anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973, 155 f., Taf. I.

<sup>10</sup> PASINI (wie Anm. 3), 235.

war. Noch viel intensiver erfuhr Ambrosius gelebtes Christentum in seinem nächsten Umfeld: An einem Weihnachtsfest zwischen 352 und 354 erhielt Ambrosius' ältere Schwester Marcellina in Rom den Schleier der Jungfrauenweihe aus den Händen des Papstes Liberius.

Ambrosius sowie sein älterer Bruder Satyrus dagegen blieben unge-  
tauft. Nach ihrer rhetorisch-juristischen Ausbildung strebten sie eine  
politische Karriere in der Reichsverwaltung an. In diesen Kreisen, und  
nicht nur in ihnen, war es üblich, die Taufe bis zum Augenblick wirklicher  
Lebensgefahr aufzuschieben. Zum einen war die Taufe ein Bad der  
Reinigung, mit dem die Schuld eines ganzen Lebens abgewaschen werden  
konnte; um es mit den Worten des Ambrosius zu sagen: „Noch so  
ungeheuerliche Verbrechen läßt das Taufsakrament nach.“<sup>11</sup> Zum andern  
wurden an die Getauften hohe Anforderungen gestellt. Wer als Getaufter  
sündigte, wurde mit strenger Buße belegt. Nun bot eine Laufbahn im  
Staats- oder Militärdienst besondere Gelegenheit zu sündigen, und zwar in  
der Weise, daß man sich in die Lage versetzt sah, töten zu müssen, sei es als  
Soldat im Kriege, sei es als Richter durch die Anordnung der Folter (in  
jener Zeit ein gängiges Verfahren) oder durch die Verhängung der damals  
häufigen Todesstrafe. Töten im Kriege, Folter und Hinrichtung belasteten  
das christliche Gewissen und konnten zum Ausschluß von der Kommu-  
nion führen. Deshalb hat der heilige Martin den Soldatenberuf aufgegeben.  
Deshalb soll Ambrosius, der zunächst seine Wahl zum Bischof ablehnte, in  
seiner Funktion als Provinzstatthalter und Richter den Befehl gegeben  
haben, Angeklagte zu foltern<sup>12</sup>. Er hoffte, auf diese Weise das Mailänder  
Kirchenvolk davon abzubringen, ihn zum Bischof haben zu wollen.

Doch damit habe ich der Entwicklung bereits ein wenig vorgegriffen.  
Nach ihrer Ausbildung in Rom waren Ambrosius und sein Bruder Satyrus  
um 365 als Anwälte nach Sirmium (in der Nähe des heutigen Belgrad)  
gegangen. Von dort wurde Ambrosius ca. 370 als Statthalter der nordita-  
lienischen Provinzen Liguria und Aemilia nach Mailand berufen. Ambro-  
sius hätte seine verheißungsvolle Karriere fortgesetzt, wäre nicht im Herbst  
374 ein Ereignis eingetreten, das seinem Leben eine ganz andere Wende  
geben sollte. Der bisherige Bischof von Mailand, Auxentius, war gestor-  
ben; die Gemeinde, die ja damals selbst den Bischof wählte, war zerstritten.  
Die einen wollten einen Anhänger des nicänischen Bekenntnisses, die  
anderen einen Arianer, genauer: einen Homöer. Diese ließen nur die  
Wesensähnlichkeit Christi mit Gottvater gelten, während die Nicäner in  
der Tradition des Konzils von Nicäa die Auffassung vertraten, Christus sei  
wesensgleich, *consubstantialis*, mit dem Vater.

<sup>11</sup> Exp. ev. Luc. VIII 24 (BKV, Ambrosius II 475).

<sup>12</sup> Paul., vita Ambr. 7, 1.



Der Streit drohte auszuarten, der Statthalter griff ein, um Schlimmeres zu verhüten. Dieser Statthalter war Ambrosius und er trat so überzeugend auf, daß das Volk ihn zum Bischof wählte, gewissermaßen als Kompromißkandidat. Ambrosius lehnte zunächst ab, u. a., wie wir vorhin gehört haben, indem er Angeklagte zur Folter führen ließ, um sich auf diese Weise bei den Christen unmöglich zu machen. Das half aber nichts<sup>13</sup>. Als auch der Kaiser, Valentinian I., der Wahl zustimmte, ließ sich Ambrosius am 30. November des gleichen Jahres 374 taufen und wurde sieben Tage später, am 7. Dezember, zum Bischof geweiht<sup>14</sup>.

Taufe und Bischofsweihe liegen also im Falle des Ambrosius ganz nahe beieinander. Ohne die überstürzte Bischofswahl hätte sich Ambrosius damals gewiß nicht taufen lassen, aber nun mußte der Schritt vollzogen werden. Die Erwachsenentaufe war, wie ich dies eben schon angedeutet habe, eine wirkliche Zäsur, sie war es noch in erheblich höherem Maße für Ambrosius, da seine Taufe ja unmittelbar zum Bischofsamt führte. Erst durch die Taufvorbereitung wurden die Katechumenen in die Mysterien eingeführt, nun erst wurde ihnen das Wesen der Sakramente enthüllt<sup>15</sup>. Im Taufbad wuschen sie ihre Sünden ab, erlebten durch das völlige Untertauchen im Wasser des Taufbeckens das Geheimnis von Tod und Wiedergeburt, waren in der Tat Wiedergeborene, *renati*. Dem Taufbecken entstiegen, wurden die Neugetauften in weiße Kleider gehüllt, die den neuen Zustand der Unschuld zum Ausdruck brachten. So hat sich auch Konstantin der Große im Angesicht des Todes taufen lassen. Er hat den Kaiserpurpur danach nicht wieder angelegt, sondern im weißen Taufkleid den Tod erwartet.

Dieser Ritus ist ebenfalls an Ambrosius vollzogen worden. Man muß seine späteren Ausführungen zur Taufe nachlesen, um zu begreifen, wie ungeheuer dieses Ereignis gewirkt hat. Auch für jemanden, der wie Ambrosius dem Christentum bereits sehr nahestand<sup>16</sup>, war die Taufe eine

<sup>13</sup> Zu den Einzelheiten vgl. außer den älteren Standardwerken MCLYNN (wie Anm. 2), 42–52, mit einer kuriosen Mischung gut dokumentierter Hinweise und plausibler Hypothesen mit z. T. weitgehenden Spekulationen und völlig unbewiesenen Annahmen.

<sup>14</sup> Zu den Daten vgl. PASINI (wie Anm. 3), 17, mit weiteren Literaturhinweisen; zu den aus dem raschen Ablauf der Ereignisse sich ergebenden Problemen siehe B. FISCHER, Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?, in: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, II, Münster Westf. 1970, 527–531.

<sup>15</sup> De myst. I 1 f. (BKV, Ambrosius III 276).

<sup>16</sup> Hier sei nur erinnert an die in den 350er Jahren erfolgte Jungfrauenweihe seiner älteren Schwester Marcellina sowie vor allem auch an die Tatsache, daß Ambrosius selbst bereits Katechumene war, als das Volk von Mailand ihn zum Bischof wählte: *baptizari hunc protinus clamant, erat enim catechumenus* (Rufinus von Aquileia, hist. eccl. XI 11).

Abkehr vom bisherigen Leben und in diesem Sinne eine *conversio*, gewissermaßen der zweite und entscheidende Schub auf dem Weg zu Christus.

Die Taufe hat Ambrosius als einen wahren „rite de passage“ erfahren und als solchen auch in seinen Schriften dargestellt: als ein Sterben des alten Menschen in uns, als ein Gekreuzigtwerden mit Christus, als ein Verzehrtwerden. „Dünkt es dich nicht“, schreibt er<sup>17</sup>, „wie ein Verzehrtwerden, wenn im Sakramente der Taufe der ganze äußere Mensch untergeht?“ Es liegt auf der Hand, daß eine solche, an einem erwachsenen Menschen vollzogene Handlung prägender, umprägender war als die später üblich gewordene Kindertaufe. Vielleicht – so könnte man einwenden – war den Menschen der Antike der im Ritus erlebte Tod als Übergang zu einem neuen Leben nicht so fremd wie uns Heutigen, denn auch heidnische Mysterien kannten dergleichen. Aber jenseits äußerer Parallelen weist die christliche Taufe Eigenständiges auf, was ich hier nicht im einzelnen ausführen muß. Vielmehr möchte ich aus der Fülle dessen, was dazu gesagt werden könnte, einen Aspekt herausgreifen, der noch deutlicher macht, welchen Prozeß der Umprägung ein Römer erfuhr, wenn er die Schwelle zum Christentum überschritt.

Auf ein Wort des heiligen Paulus<sup>18</sup> zurückgreifend, vergleicht Ambrosius die Taufe mit dem Durchzug der Juden durch das Rote Meer, als sie von den ägyptischen Truppen Pharaos verfolgt wurden. Wie der Ägypter ins Rote Meer, so steigt der Täufling ins Taufbecken, als Hebräer kommt er, getauft und gerettet, wieder heraus<sup>19</sup>. Als Ungetaufter war er, allegorisch gesprochen, ein Ägypter, als Getaufter ist er zu einem Hebräer geworden. Hier wird für uns deutlich faßbar, daß ein getaufter Römer auch in dem Sinn ein neuer Mensch geworden war, als er nun in ein neues Erbe eintrat, in das Erbe Israels. Die römischen Ahnen, die vielbeschworenen *maiores* der römischen Vergangenheit, blieben zwar Vorfahren der römischen

<sup>17</sup> De off. III 108 (BKV, Ambrosius III 255). Siehe auch de myst. 21 (BKV, Ambrosius III 284): „Jener Syrer (d. h. Naaman, vgl. 4 Kön 5, 1 ff.) tauchte siebenmal kraft des Gesetzes unter (*mersit*); du aber wardst getauft im Namen des dreieinigen Gottes . . . Der Welt bist du abgestorben und Gott bist du auferstanden. In jenem irdischen Element (d. h. Wasser) gleichsam begraben und der Sünde gestorben, bist du zum ewigen Leben wiedererweckt worden. Glaube also, daß das Wasser nicht bedeutungslos ist!“

<sup>18</sup> 1 Kor 10, 1 f.

<sup>19</sup> De off. III 108 (BKV, Ambrosius III 255 f.). Zu den Hebräern als Vorfahren der Christen siehe auch weiter unten; speziell zu ihnen im Kontext der Flucht vor den Ägyptern vgl. Ambr., de off. III 53 (BKV, Ambrosius III 229): „Wie hätten unsere Alvordern (*maiores nostri*) je der Knechtschaft entrinnen können, wenn sie nicht die Dienstbarkeit gegen den König der Ägypter nicht bloß für schändlich, sondern auch für schädlich gehalten hätten?“

Christen in einem weltlichen, körperlichen Sinn, aber die neuen geistigen Vorfahren waren für den Getauften nunmehr die Väter des Alten Testaments. Wohl kein anderer Kirchenlehrer hat so sehr wie Ambrosius das Alte Testament in das Bewußtsein der Christen hereingenommen, für keinen anderen Römer seiner Zeit sind die Gestalten des Volkes Israel derart vorbildhaft und prägend geworden.

Wie das geschehen ist, möchte ich nunmehr an einigen Beispielen zeigen und damit folgende Frage verknüpfen: Hat der vom Christentum, vom Neuen Testament zwingend gegebene Rückgriff auf das Alte Testament, d. h. auf die religiöse Tradition des Judentums, zu einer Judaisierung christlichen Denkens und Fühlens geführt? Inwieweit hat das Judentum durch den Filter des Christentums auf die römischen Traditionen der frühen Christen eingewirkt? Und schließlich: Was ergibt sich daraus für uns, die wir auf diesen Grundlagen stehen? Welche Antworten geben uns Person und Werk des Ambrosius auf diese Fragen?

Zu den ältesten Schriften des Mailänder Bischofs gehören seine beiden Trauerreden auf seinen wohl 378 verstorbenen Bruder Satyrus, die erste am offenen Sarg gehalten, die zweite am siebten Tage darauf<sup>20</sup>. Es gibt wohl kein Zeugnis im ganzen Werk des Ambrosius, in dem er so viel von sich preisgibt wie in der ersten dieser beiden Reden, die ganz unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes des geliebten Bruders steht. Da so viel und gerade in der neuesten Literatur darüber geklagt wird, daß die Person des Ambrosius undurchdringlich sei, möchte ich einen Ausschnitt vortragen, der es ihnen erlaubt, sich selbst ein Urteil zu bilden:

„(17) ... Jedenfalls danke ich Dir, allmächtiger, ewiger Gott, daß Du uns zumindest diesen letzten Trost nicht versagt hast und Du uns die heiß ersehnte Rückkehr des innigstgeliebten Bruders aus den Gebieten Siziliens und Africas gewährt hast. Er ist uns so bald nach seiner Ankunft entrissen worden, daß es scheinen könnte, sein Tod sei nur deshalb aufgeschoben worden, damit er (noch) zu den Geschwistern (d. h. Ambrosius und Marcellina) zurückkehren könne. (18) (Denn nun) habe ich ganz gewiß mein Pfand, das keine Reise mir mehr entwenden kann, habe ich seine sterblichen Überreste, um sie zu umarmen, habe seinen Grabhügel (*tumulus*), um ihn mit meinem Körper zu bedecken, habe seine Grabstätte (*sepulchrum*), um mich darauf zu legen. Ich möchte glauben, daß ich Gott willkommen sein werde, weil ich über den Gebeinen des heiligen Körpers (meines Bruders) ruhe. Ach, hätte ich doch auf diese Weise meinen Körper deinem Tod entgegenwerfen können! Wäre ein Schwert gegen dich gezückt worden, hätte ich an deiner Stelle den Streich aufgefangen; um deine scheidende Seele zurückrufen zu können, hätte ich lieber meine eigene geopfert. (19) Nichts hat es mir genützt, deine letzten Züge einzuatmen, nichts, meinen Atem dem Sterbenden einzuhauchen; dachte ich doch, entweder könnte ich deinen Tod selber auf mich nehmen

<sup>20</sup> De exc. fr. II 2: *nunc, quoniam die septimo ad sepulchrum redimus etc.*

oder ich selber könnte mein Leben auf dich übertragen. Ach, dieses bittere und doch so süße Pfand deiner letzten Küsse! Ach, wie traurig dich zu umarmen, als dein lebloser Körper bereits erstarrte und dein letzter Hauch verstrich. Zwar streckte ich meine Arme aus, doch hatte ich ihn schon verloren, den ich zu halten hoffte. Seinen letzten Atemzug habe ich mit dem Munde aufgesogen, um Anteil an seinem Tod zu empfangen . . . (20) Was soll ich nun tun, wo ich doch alle Süßigkeit dieses Lebens, jeden Trost und schließlich jede Zierde verloren habe. Denn du allein warst mir Trost zuhause und draußen mein Stolz, du, sage ich, warst der Lenker meiner Beschlüsse, der Teilhaber meiner Sorgen, der Beschwichtiger meiner Unruhe, der Zerstreuer meiner Traurigkeit, du der Schutz meiner Handlungen und Verteidiger meiner Überlegungen, du schließlich warst der einzige, in dessen Gegenwart sich meine häuslichen Sorgen lösten und meine öffentliche Amtsführung zur Ruhe kam . . .“<sup>21</sup>

Es ließen sich, gerade aus der ersten Totenrede, noch viele Stellen zitieren, an denen Ambrosius unendliche Trauer zeigt und seinen Tränen freien Lauf läßt. Mag dieser Mann sich auch sonst scharf in der Gewalt gehabt haben, an der Bahre seines Bruders hat Bischof Ambrosius geglaubt, ganz Mensch sein zu dürfen<sup>22</sup>. Aus der lateinischen Literatur sind manche Totenreden erhalten, doch keine zeigt ein solches Ausmaß an Trauer, keine eine solche Offenlegung der Gefühle, keine ein solch tief bewegtes Pathos wie die erste Ansprache des Ambrosius auf seinen toten Bruder Satyrus<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> De exc. fr. I 17–20 (eigene Übersetzung).

<sup>22</sup> Anders MCLYNN (wie Anm. 2), 68–78, der zwar wertvolle Beobachtungen zur gesellschaftlichen und politischen Bedeutung der Beisetzung des Satyrus und der beiden Grabreden des Ambrosius beisteuert, andererseits jedoch der Trauer des Bischofs weitgehend ihre Echtheit abspricht (75: „Much here is theatre.“) und sich zu der Behauptung versteigt, für die Selbstinszenierung des Ambrosius sei der Tod des Satyrus geradezu ein Gottesgeschenk gewesen (76: „Satyrus’ death was a godsend.“). Hier stößt eine bestimmte wissenschaftliche Methode, menschliche Verhaltensweisen in allererster Linie utilitaristisch zu sehen und sie vorwiegend als sozial-politisch bedingt zu betrachten, an die Grenzen der Wahrscheinlichkeit. Dadurch und durch den Wunsch, um wirklich jeden Preis originell zu sein, läuft MCLYNN Gefahr, auch die wertvolleren Partien seines Buches zu diskreditieren.

<sup>23</sup> Ch. FAVEZ, L’inspiration chrétienne dans les *Consolations* de Saint Ambroise, in: *Revue des études latines* 8, 1930, 82–91, hier 84 f., und Y.-M. DUVAL, Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de Saint Ambroise, in: *Christianisme et formes littéraires de l’antiquité tardive en Occident*, Entretiens préparés et présidés par M. FUHRMANN (Entretiens sur l’antiquité classique XXIII), Genf 1977, 235–291 (Discussion: 292–301), hier 254: „Cette consolation rationnelle n’a pas, à mon sens, sa place dans ce premier discours, où la raison est sans cesse – et sans grande résistance – débordée par la sensibilité.“ – Außer diesen beiden sehr lesenswerten Beiträgen gibt es eine Reihe von Untersuchungen, die sich vor allem auch mit den formalen, gattungsspezifischen Problemen der Totenreden des Ambrosius befassen: F. ROZYNSKI, Die Leichenreden des heiligen Ambrosius, insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht, Breslau 1910; Ch. FAVEZ, *La consolation chrétienne*, Paris 1937, und M. BIERMANN, *Die Leichenreden des Ambrosius*



Mit den Leichenreden der heidnischen Antike haben die beiden Nachrufe auf Satyrus vieles gemeinsam, doch in einem zentralen Punkt unterscheiden sie sich: Der Christ schöpft Trost aus den Verheißungen der Heiligen Schrift, einen Trost, den die pagane Kultur nicht spenden konnte. Wer die beiden Totenreden des Ambrosius durchliest, wird feststellen, daß hier viel mehr Zitate aus dem Alten als aus dem Neuen Testament angeführt werden. Das hängt damit zusammen, daß Ambrosius wie überhaupt die Exegese der frühen Christen das Alte Testament nicht nur wörtlich und ethisch, sondern vor allem auch typologisch, allegorisch und mystisch interpretierte. Mag dies jetzt nicht im einzelnen dargelegt werden können, so muß man sich doch vor Augen halten: Auf dem Wege einer theologischen Aneignung des Alten Testamentes im Sinne einer christlichen Deutung wird – wenn ich das einmal so ausdrücken darf – neben dem Neuen auch das Alte Testament zum religiösen Lebensraum der frühen Christen. Da die Juden nach christlicher Auffassung das Heil nicht erkannt haben, sind die Christen nunmehr das auserwählte Volk Gottes, seine Adoptivkinder<sup>24</sup>; die Christen betrachten sich, nicht die Juden, fortan als das wahre Israel, *verus Israel*. Die Verheißungen des Alten Testaments werden nun von den Christen in Anspruch genommen. So schöpft auch Ambrosius in seinen Trauerreden immer wieder Trost aus dem Alten Testament. Die Weisungen Jahwes werden ihm zur Richtschnur, die Gestalten des Alten Bundes zu Vorbildern, die ihm helfen, seine Trauer zu verarbeiten und Hoffnung zu schöpfen.

Ein Auszug aus der zweiten Rede auf Satyrus soll das veranschaulichen. Diese Ansprache ist weniger eine Trauerrede als ein Traktat über die Auferstehung und das Leben. Mit Rückgriffen auf das Alte Testament, auf Enoch und Elias, die den Tod nicht geschaut haben, wird diese Hoffnung bestärkt<sup>25</sup>, und Ambrosius fährt dann fort:

„Es leben auch die Patriarchen; denn anders hätte man, wenn nicht die Toten lebten, ihn nicht den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs

---

von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik, Stuttgart 1995; vgl. auch B. SCHMITT, Ambrosius von Mailand und der Tod Kaiser Valentinians II. Ein historisch-theologischer Kommentar zu des Bischofs Leichenrede „De Obitu Valentiniani“ (1–14), nebst einer deutschen Übersetzung des gesamten Textes, Egelsbach 1994.

<sup>24</sup> Diese Vorstellung war in der christlichen Gesellschaft der Spätantike weitverbreitet und findet sich beispielsweise auch in dem großen Morgengebet des in Trier tätigen Dichters und Politikers Ausonius, eines Zeitgenossen des Ambrosius: *qui fraude superbi/offensus populi gentes in regna vocavit, stirpis adoptivae meliore propage colendus* – „der (d. h. Gott), durch hochmütigen Volkes Frevel gekränkt, die Heiden in sein Reich berief, um durch die bessere Nachkommenschaft des adoptierten Geschlechtes verehrt zu werden“ (Aus., *ephemeris* 3, 17–19 PEIPER, p. 7; GREEN, p. 8), vollständiger Text mit Übersetzung bei HEINEN (wie Anm. 6), 191–199.

<sup>25</sup> De exc. fr. II 94.



genannt: „Denn nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden ist er.“<sup>26</sup> Und auch wir werden leben – fährt Ambrosius fort –, wenn wir den Taten und Sitten unserer Vorfahren folgen (*Vivemus et nos, si gesta moresque maiorum sequamur*).“<sup>27</sup>

Die Sitten der Väter sind hier nicht die *mores maiorum* der Römer, nicht jene vielberufene Staatstradition, in deren Namen die Christen im römischen Reich verfolgt worden waren. Nein, der ehemalige römische Statthalter Ambrosius ist tot<sup>28</sup>, oder richtiger: in der Taufe wiedergeboren, hat er ein zweites Leben empfangen und neue Vorfahren erhalten, die Ahnherren des Judentums, jener Juden, deren heilige Stadt Jerusalem die Römer im Jahre 70 n. Chr. erobert und zerstört hatten.

Diese Abwendung vom heidnischen Rom zugunsten einer Umorientierung auf Israel gilt nicht nur für den privaten Bereich der Christen, wie wir ihn in den Trauerreden auf Satyrus kennengelernt haben. Sie gilt in gleicher Weise für das öffentliche Leben bis hinauf zur höchsten Ebene, für die Kaiser selbst. Als Bischof der kaiserlichen Residenzstadt Mailand hat Ambrosius großen Einfluß auf die Kaiser seiner Zeit gewonnen. Das war nur deshalb möglich, weil diese Kaiser Christen waren und weil Ambrosius nicht müde wurde, an ihr christliches Gewissen zu appellieren, und sie in seinem Sinne zu lenken versuchte. Auf zwei dieser Kaiser, Valentinian II. und Theodosius den Großen, hat Ambrosius Leichenreden gehalten, deren Text auf uns gekommen ist. In der späteren dieser Reden, in derjenigen für den 395 verstorbenen Kaiser Theodosius, entwirft Ambrosius ein Bild vom himmlischen Lohn, den christliche Herrscher wie Theodosius und wie der 388 verstorbene Gratian nach ihrem Tode erhalten haben:

„Es hat also das Prophetenwort nicht gelogen: ‚Die Könige werden in Deinem Lichte wandeln‘.<sup>29</sup> Ja gewiß, wandeln werden darin vor allen anderen Herrschern namentlich Gratian und Theodosius, nicht mehr in der Rüstung ihrer Kriegswaffen, sondern ihrer Verdienste; nicht mehr mit dem Purpurmantel angetan, sondern ins Gewand der Glorie gehüllt.<sup>30</sup> Wenn sie schon hier ihre Freude daran hatten, viele freizusprechen, wievielmehr werden sie dort, wenn sie auf ihre vielen Begnadigungen zurückblicken, bei der Erinnerung an ihre Milde lindernde Freude empfinden? Sie freuen sich jetzt des strahlenden Lichtes, haben dort weit bessere Wohnungen erlangt, als sie hier besaßen, und können sprechen: ‚O Israel, wie groß ist dein Haus, und wie endlos weit der Ort seines Besitztums!‘<sup>31</sup> Nachdem sie die denkbar größten Mühen und Beschwerden überstanden, können sie zueinander sprechen: ‚Gut ist es

<sup>26</sup> Lk 20, 38.

<sup>27</sup> De exc. fr. II 95.

<sup>28</sup> Das schließt aber keineswegs seinen römischen Patriotismus aus, wie zum Schluß des Aufsatzes deutlich werden wird.

<sup>29</sup> Jes 60, 3.

<sup>30</sup> Vgl. Sir 6, 32 und 50, 12.

<sup>31</sup> Bar 3, 24. In der Vulgata heißt es: *O Israhel quam magna est domus Dei et ingens locus possessionis eius*. Ambrosius hat *tua*.

für den Mann, wenn er das schwere Joch von Jugend auf getragen. Einsam wird er sitzen und schweigen; denn ein schweres Joch hat er getragen.<sup>32</sup> Denn wer das schwere Joch von Jugend auf getragen, erfreut sich später der Ruhe.<sup>33</sup>

Es ist aufschlußreich, wie hier der Bischof das kaiserliche Amt als schwere Bürde bezeichnet, ganz im Sinne spätrömischer Herrschaftsauffassung, die in Wort und Bild die Kaiser als sorgenvolle Träger einer lastenden Verantwortung darstellt. Noch bezeichnender ist jedoch, daß Ambrosius das schwere Joch des kaiserlichen Amtes mit Worten umreißt, die er den Klageliedern des Alten Testaments entnommen hat. Nicht weniger aufschlußreich ist das Bild, das er vom jenseitigen Glück der christlichen Kaiser entwirft. Während früher die Kaiser des heidnischen Rom im Zuge der Apotheose in den Götterhimmel auffuhren, nehmen die christlichen Kaiser nach ihrem Tod von den weiten Wohnungen eines jenseitig gedachten Hauses Israel Besitz. Ganz ähnlich sprechen die Grabinschriften der Spätantike die Hoffnung aus, die verstorbenen Christen mögen im Schoße Abrahams ruhen, während ihre heidnischen Ahnen – wie die Kaiser Roms – ein Jenseits im Kreise der Götter ersehnten. Überdenkt man in Ruhe diese Texte, so muß sich der nachhaltige Eindruck einstellen: Das Lebensgefühl der frühen Christen war in einem erheblichen Ausmaß, das man sich erst wieder klar machen muß, von Vorstellungen und Bildern des Alten Testaments geprägt. Heute, wo so viel über den historischen Gegensatz zwischen Juden und Christen und über die Notwendigkeit einer Aussöhnung gesprochen wird, darf man ruhig einmal daran erinnern, daß das Haus Israel unser gemeinsames Haus ist und daß die notwendige Besinnung des Christentums auf seine alttestamentlichen Wurzeln auch uns den Weg zur Seelenlandschaft des Judentums erschließt.

Öfter hat man gegen Ambrosius den Vorwurf erhoben, in seinen Predigten und Schriften nicht originell genug gewesen zu sein. Schon der heiligen Hieronymus, ein großer Gelehrter und zugleich ein scharfzüngiger Kritiker, hat sich in einem solchen Sinne geäußert<sup>34</sup>. Nun war freilich Hieronymus ein zurückgezogen lebender Wissenschaftler, der auf seine Forschungen sehr viel mehr Zeit verwenden konnte als der von seinen

<sup>32</sup> Kgl 3, 27–28. Bei Ambrosius lautet der Schluß des Zitats: *quia portavit iugum grave*.

<sup>33</sup> De ob. Theod. 52 (hier weitgehend nach BKV, Ambrosius III 420 f.).

<sup>34</sup> Vgl. MCLYNN (wie Anm. 2), 119 und 289 f., mit Hinweis auf ältere Literatur, sowie PASINI (wie Anm. 3), 29 f. Den dort angeführten Arbeiten ist noch ein einschlägiger Aufsatz hinzuzufügen: G. NAUROY, Jérôme, lecteur et censeur de l'exégèse d'Ambroise, in: Y.-M. DUVAL (Hrsg.), Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly, Paris 1988, 173–203.

bischöflichen Amtspflichten nahezu verzehrte Ambrosius. Von den großen Belastungen, denen der Mailänder Bischof ausgesetzt war, hat uns der heilige Augustinus in dem zu Beginn meines Vortrages zitierten Auszug aus seinen *Bekenntnissen* eine deutliche Vorstellung vermittelt. Auch in der modernen Forschung gibt es immer wieder Stimmen, die Ambrosius vorwerfen, ältere Publikationen für seine Zwecke gebraucht oder mißbraucht zu haben. So wird beispielsweise geltend gemacht, Ambrosius habe in seiner Schrift *Von den Pflichten* (*de officiis*) einfach das gleichnamige Werk Ciceros zugrundegelegt und dessen Konstruktion mit christlichen Inhalten gefüllt<sup>35</sup>. Ich will nun gar nicht apologetisch fragen, wie viele Wissenschaftler denn wohl schon die Werke ihrer Vorgänger ausgeschlachtet haben mögen oder wieviel gelehrte Mühe sich denn ein Bischof wie Ambrosius zu gönnen in der Lage war<sup>36</sup>.

Mein Zugang zu dem Problem ist ein anderer, und meine Frage lautet: Was besagen denn die Anleihen des Ambrosius bei Cicero und deren Verknüpfung mit christlichen Inhalten? Der römische Politiker, Redner und Schriftsteller Cicero hatte in seinem Werk *Von den Pflichten* die Ergebnisse griechischer Philosophie verarbeitet. Es handelt sich also um einen Vorgang schöpferischer Aneignung, und ähnliches könnte man von Ambrosius sagen. Wie Cicero die Schrift *Von den Pflichten* seinem in Athen studierenden Sohn gewidmet hatte, so wendet sich Ambrosius mit seiner Abhandlung an seine geistigen Söhne, den Klerus von Mailand. Gleich mit den ersten Worten seines *de officiis* knüpft Ambrosius an die ciceronische Widmung an, und doch klingt es ganz anders: „Ich glaube nicht anmaßend zu erscheinen, wenn ich im Kreise meiner Söhne dem Herzenswunsch zu lehren stattgeben möchte. Spricht doch ein Lehrer der Demut selbst: ‚Kommt, Söhne, hört mich! Die Furcht des Herrn will ich euch lehren.‘“<sup>37</sup> Mit den Worten *venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos* zitiert Ambrosius Psalm 33, 12, und gibt damit gleich zu erkennen, in welchem Geist er zu lehren gedenkt. Nicht nur mit den

<sup>35</sup> Die Fülle der divergierenden Urteile referiert M. BECKER, Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: *De officiis*, Basel 1994, 9–11. Neben den Arbeiten von W. STEIDLE und M. TESTARD stellt dieses Buch ein Muster für die Untersuchung und Bewertung christlichen Umgangs mit dem paganen Erbe dar. In meinem kurzen Vortragstext habe ich lediglich einen bestimmten Aspekt von Ambrosius' *de off.* herausgehoben (und auch diesen nur angerissen): die Rolle der alttestamentlichen *maiores*.

<sup>36</sup> Ambrosius selbst räumt *de off.* I 4 ein, daß er, „von Richterstuhl und Amtsbinde weg jährlings ins Priesteramt entführt“, gleichzeitig ein Lehrender und ein Lernender sein muß: *discendum igitur mihi simul et docendum est quoniam non vacavit ante discere*. Sein Werk „Von den Pflichten“, für das ein Abfassungsdatum nach 386 angenommen wird, zählt allerdings zu seinen Spätschriften.

<sup>37</sup> *De off.* I 1 (BKV, Ambrosius III 11). Vgl. *de off.* I 24.

Worten des Psalmisten, sondern auch indem er seine geistigen Söhne als Leviten anspricht<sup>38</sup>, vermittelt Ambrosius diesen die Auffassung, ganz in der Nachfolge des alttestamentlichen Priesterstandes zu leben. Wie ein roter Faden zieht sich durch Ambrosius' Schrift *de officiis* das Bemühen nachzuweisen, daß die traditionelle Pflichtenlehre der heidnischen griechisch-römischen Philosophie in ihren erhaltenswerten Teilen bereits in der Heiligen Schrift enthalten sei. Mehr noch: Das Alte Testament erweist sich, nicht nur aufgrund seines höheren Alters<sup>39</sup>, als überlegen. Viel mehr als die *exempla* der griechisch-römischen Antike verdienen es – so Ambrosius – die großen Gestalten des Alten Bundes, die die Weisungen Gottes beachtet haben, als Vorbilder der Christen zu gelten. Geht es etwa um die vier Kardinaltugenden des antiken Pflichtenkatalogs: Weisheit, Gerechtigkeit, Strenge, Mäßigung, so weist Ambrosius nach, daß bereits Noa, Abraham und Jakob diese Tugenden in hohem Maße vorgelebt haben<sup>40</sup>.

Die Griechen und vor allem die Römer waren es gewohnt, auf das Beispiel ihrer Vorfahren, auf die *exempla maiorum*, zu achten. Diesen Leitsatz übernimmt auch der Römer Ambrosius in der an seine mailändischen Kleriker gerichteten Schrift *Von den Pflichten*. Und dennoch, trotz des römisch-lateinischen Ambiente, das diesen Kreis umgibt, ist der alte (heidnische) Römerstaat nicht mehr das Vaterland dieser Christen. Ihre wahre Urheimat ist das Israel des Alten Bundes, dort, nicht am Tiber, erkennen sie ihre Vorfahren, ihre *maiores*, deren *exempla* für sie verbindlicher sind als die Vorbilder der griechisch-römischen Antike. So schließt denn auch Ambrosius mit den Worten:

„Dieses (d. h. meine Lehre) habe ich euch, meine Söhne, anvertraut, damit ihr es in eurem Herzen bewahrt. Ob es einigen Nutzen bringt, werdet ihr selbst erproben. Vorerst bietet es eine große Fülle von Beispielen. Denn fast alle Beispiele der Vorfahren (*prope omnia maiorum exempla*), dazu zahlreiche ihrer Aussprüche, sind in diesen drei Büchern (von *de officiis*) enthalten. Und mag auch der Rede jeglicher Schmuck fehlen, so möge doch die abrißhafte Darstellung des Altertums ein Höchstmaß an Belehrung bieten.“<sup>41</sup>

Noch einmal: Auch hier sind die Vorfahren, die *maiores*, nicht die Römer, sondern die Gestalten des Alten Testaments, das Altertum, die *vetustas*, ist die alte Geschichte der Juden, nicht diejenige der Griechen und Römer.

<sup>38</sup> Siehe etwa *de off.* I 246 und 251. Die Belege ließen sich leicht vermehren und finden sich z. B. auch in Ambrosius' Schrift „Von den Mysterien“.

<sup>39</sup> Altersbeweis: *de off.* I 118.

<sup>40</sup> Siehe *de off.* I 117–121; vgl. auch schon I 105–115. Siehe zu den *exempla maiorum* G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, 179–186.

<sup>41</sup> *De off.* III 139.



Aus der Perspektive unserer Fragestellung dürfen wir die Abhandlung des Ambrosius *Von den Pflichten* vielleicht so bewerten: Indem er die gleichlautende Schrift Ciceros zum Vorbild wählte, hat der Mailänder Bischof nicht nur die römische Form, sondern auch wertvolle Inhalte der heidnischen Antike bewahrt. Denn letzten Endes sind es ja größtenteils griechisch-römische Tugendforderungen, die erfüllt werden sollen, auch von Christen, auch von Klerikern. Zum andern hat sich Ambrosius um den Nachweis bemüht, daß die pagane Tradition in ihren bewahrenswerten Teilen mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, wobei dieser und ihren *exempla* freilich der höhere Rang gebühre. Aber das ist mehr als nur eine intellektuelle Feststellung, denn die Christen sind Gottesvolk, das „wahre Israel“. Der Verstand des Ambrosius bricht die Brücken zur eigenen römischen Vergangenheit und zur vorchristlichen Kultur der klassischen Antike nicht ab, aber sein christliches Herz schlägt für das Israel des Alten Bundes, das er mit den Augen des Neuen Bundes betrachtet und liebt.

Wenn heute der Name des Ambrosius in der Kirchengeschichte fällt, denkt man in erster Linie an den Bekämpfer der Häretiker und Juden sowie an den Streiter für die Belange der Kirche im Kampf gegen den Staat. Auch diese Seiten gehören zum Bild des Mailänder Bischofs, und nicht umsonst wird er mit Bienenkorb und Peitsche dargestellt<sup>42</sup>. Der Bienenkorb steht für den Honig, Sinnbild der süßen Rede, die aus dem Munde des Ambrosius floß. In unmittelbarer Nähe zu unserem heutigen Versammlungsort, im Hofe der Prätorianerpräfektur Trier, soll sich das Wunder ereignet haben, daß ein Bienenschwarm sich auf dem Munde des in seiner Wiege schlafenden Kindes Ambrosius niederließ. Paulinus von Mailand, der Biograph des Ambrosius, hat dieses Ereignis mit einem Zitat aus den Sprüchen Salomos gedeutet: „Wie Honigwaben sind gute Reden.“<sup>43</sup> Doch nicht nur der honigsüße Goldmund, auch die Peitsche ist für Ambrosius charakteristisch. Dieses Bild berührt uns bei weitem weniger sympathisch, erinnert es uns doch an den traurigen Streit der christlichen Konfessionen und an alle Bitterkeit des Konfliktes zwischen Juden und Christen. Wäre mehr Zeit, dann müßten auch diese Aspekte gründlicher zur Sprache kommen. Hier kann nur soviel gesagt werden: Die Schärfe des Tons war ein Zug der Zeit, die Herabwürdigung des Gegners allen Konfliktparteien gemeinsam.

Die Polemik des Ambrosius gegen die Juden hat nie etwas mit nationalen oder gar rassistischen Gesichtspunkten zu tun, sondern speist sich allein aus seiner Auffassung, die Juden hätten in ihrer Blindheit das Heil verkannt; sie hätten nicht sehen wollen, daß Jesus der Messias, der

<sup>42</sup> Vgl. COURCELLE (wie Anm. 9), 213 f., Taf. LXVIII–LXX.

<sup>43</sup> Paul., *vita Ambr.* 3, 5 mit Hinweis auf Spr 16, 24, zitiert nach dem Text der *Vetus Latina*: *favi mellis sermones boni*.



Gesalbte, der Sohn Gottes sei und hätten seinen Kreuzestod mitzuverantworten<sup>44</sup>. Doch niemals – so der französische Ambrosius-Forscher Jean-Rémy Palanque – hat Ambrosius ein Verbot des jüdischen Kults verlangt<sup>45</sup>. Mit der gleichen Schärfe, mit der Ambrosius gegen die Juden auftritt, geht er auch gegen die Häretiker vor, die vom nicänischen Glaubensbekenntnis abweichen. Er würdigt sie nicht als Mitschristen, sondern sieht allein die Gefährlichkeit der Irrlehre. Doch selbst in diesem heftigen Streit geht es ihm nicht etwa um die Verfolgung des Gegners oder gar um ein Blutgericht, dergleichen hat Ambrosius abgelehnt. Gerade in Trier ist Ambrosius, ähnlich wie der heilige Martin, für verfolgte Häretiker eingetreten und hat versucht, das Todesurteil von ihnen abzuwenden. Er hat sich nicht gescheut, dem weltlichen Herrscher sowie denjenigen Bischöfen, die dem Todesurteil zustimmten, die Gemeinschaft, die *communio*, zu versagen<sup>46</sup>. Soviel ist jedenfalls klar: Nicht den Häretiker, sondern die Häresie will der Mailänder Bischof in erster Linie treffen.

In dieser Beziehung macht Ambrosius keinen Unterschied zwischen Juden und christlichen Häretikern<sup>47</sup>. Er stellt sie auf eine Stufe und hofft, daß sie den Weg zurückfinden: Häretiker, Juden, Heiden, sie alle sollen nach dem Wunsche des Ambrosius zur Einheit des rechten Glaubens geführt werden<sup>48</sup>. Ist es nicht sehr bezeichnend, daß Paulinus, der Biograph des Ambrosius, von dem Leichenzug des verstorbenen Bischofs sagt, es hätten sich ihm nicht nur die Christen, sondern auch Juden und Heiden angeschlossen?<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Zu diesem Fragenkomplex, bes. auch zur Affaire von Kallinikon (Zerstörung der Synagoge), siehe PALANQUE (wie Anm. 3), 205–221, und PASINI (wie Anm. 3), 147–159: Antiebraismo? (letzterer mit deutlich apologetischen Zügen). Ein Aspekt, der im weiteren Zusammenhang der Haltung des Ambrosius gegenüber dem Judentum mitbedacht werden muß, hier aber nicht weiter ausgeführt werden kann, ist der Rückgriff der ambrosianischen Exegese auf den jüdischen Philosophen und Exegeten Philo von Alexandrien, so daß Ambrosius in neuerer Zeit geradezu als *Philo christianus* bezeichnet werden konnte; grundlegend dazu: E. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster Westf. 1965, 44–74, sowie H. SAVON, Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif, 2 Bde., Paris 1977, und MADEC (wie Anm. 40), 52–60.

<sup>45</sup> PALANQUE (wie Anm. 3), 365 Anm. 58: „On peut remarquer que la question juive n'a jamais été posée par Ambroise.“

<sup>46</sup> Vgl. Ambr., ep. 30, 12 FALLER, sowie oben Anm. 5 und 6.

<sup>47</sup> Belege bei PALANQUE (wie Anm. 3), 94 und 367.

<sup>48</sup> Siehe expl. ps. LXI 29: ... *cum enim intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus erit ... repulsae gentes sunt, ut eligeretur Israel: caecatus est postea Israel propter vocationem gentium et caecati Israel reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt, postquam intravit gentium plenitudo. ita culpa Israel profuit gentibus, fides gentium Israelitem populum liberavit*. Vgl. exp. ev. Luc. VII 169.

<sup>49</sup> Paul., vita Ambr. 48, 3.

Im Kontext der Gegnerschaft des Ambrosius zu den häretischen Arianern wird noch einmal deutlich, wie sehr der Bischof diese Situation im Lichte des Alten Testaments bewertet und empfunden hat. Seinen Basiliken-Streit mit der arianischen Mutter des Kaisers Valentinian II. hat er geradezu als eine Wiederauflage des Kampfes zwischen dem Propheten Elias und der Königin Jezabel, der Feindin Jahwes und Anhängerin des Baalskultes, erlebt<sup>50</sup>. Wie wichtig diese Umprägung des römischen Beamten Ambrosius zu einem Streiter Gottes nach dem Vorbild des Elias auch für die nächste Umgebung des Bischofs gewesen sein muß, geht aus den Worten seines Biographen Paulinus hervor, der die letzten Lebensjahre des Ambrosius begleitet hat: Im Himmel, so schreibt Paulinus, erfreue sich der Bischof der Gesellschaft des Elias, weil, „wie Elias, sich auch dieser (Ambrosius) aus Furcht vor Gott nie gefürchtet hat, (freimütig) vor Königen und allen Gewalten zu reden“<sup>51</sup>.

Richten wir abschließend noch einmal unseren Blick auf das Bild des Ambrosius, wie es nach seinem Tode in San Vittore neben der Mailänder Ambrosius-Basilika festgehalten worden ist. Da steht kein barocker, kein triumphaler Bischof vor uns, sondern ein schwächlicher Mann. Es ist bezeichnend, daß der Typus der Darstellung es nicht erlaubt, zwischen dem kaiserlichen Beamten und dem Kleriker sicher zu unterscheiden. Denn beide sind Diener eines höheren Herrn. Aber aus dem Kaiserdienst, aus der *militia imperatoris*, ist Ambrosius hinübergewechselt zur *militia Christi*. Wie zahlreiche seiner Zeitgenossen hat der Bischof von Mailand die in vielen Menschenaltern gezüchtete Hingabe an den römischen Staat auf die Kirche übertragen. Und doch ist Ambrosius auch in dieser Stellung Römer und ein treuer Anhänger des *imperium Romanum* geblieben<sup>52</sup>. Das war ihm deshalb möglich, weil das Römische Reich inzwischen ein christliches Reich geworden war; für Ambrosius gab es also keinen

<sup>50</sup> Vgl. Ambr., ep. 76, 18 FALLER: *Quid dicam quod etiam Heliam Iezabel cruenta persecuta est?* Diesen Vergleich nimmt Rufinus von Aquileia, hist. eccl. XI 15 wieder auf: *sed quamvis illa* (d. h. die Kaiserinmutter Justina) *Hiezabel spiritu pugnaret armata, resistebat tamen Ambrosius Heliae virtute repletus et gratia*. Zum ganzen Kontext siehe G. NAUROY, *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais*, in: *Recherches Augustiniennes* 23, 1988, 3–86, hier bes. 38 (den bibliographischen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Balthasar FISCHER.). *Non vidi* D. H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflict*, Oxford 1995.

<sup>51</sup> Paul., *vita Ambr.* 47, 3.

<sup>52</sup> Vgl. PALANQUE (wie Anm. 3), 325–335 (*Le patriotisme romain*); F. PASCHOD, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rom 1967, 188–208, und M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in: G. LAZZATI (Hrsg.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alle cattedra episcopale*, Milano 2–7 dicembre 1974, I, Mailand 1976, 203–229.

Loyalitätskonflikt<sup>53</sup>. Für dieses christlich verjüngte Römerreich konnte nun auch das christlich verstandene Israel des Alten Bundes eine Vorbildfunktion gewinnen. So wurde Ambrosius nicht müde, die Lehren und Gestalten des Alten Testaments mit römischer Tradition zu verknüpfen, ja, er wurde selbst Teil dieses Verschmelzungsvorganges, der ihn zu einem christlich-römischen Elias werden ließ. Wenn wir den feierlichen Ernst der ambrosianischen Hymnen auf uns wirken lassen, wenn wir hören, wie die Botschaft des Alten und des Neuen Testaments mit der frischen Kraft des frühchristlichen Lateins verkündet wird, wenn wir uns vor Augen halten, daß nunmehr das Zeitalter des erneuerten, des christlichen Rom beginnt, ja dann möchten auch wir glauben, daß nicht nur Ambrosius, sondern Rom selbst in den Jungbrunnen der Taufe gestiegen ist.

#### Kurze bibliographische Orientierung

Der vorliegende Aufsatz berührt zwar ein allgemeines Thema, kann jedoch nur einen kleinen Ausschnitt der einschlägigen Literatur bieten. Für eine erste Information über den Gang der neueren Ambrosius-Forschung kann man zu folgenden Arbeiten greifen:

G. LAZZATI (Hrsg.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, 2 Bde., Mailand 1976.

E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, in: TRE II, 1978, 362-386.

N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, 379-395 (ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis).

H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997 (*non vidi*).

L. F. PIZZOLATO (Hrsg.), „*Nec timeo mori*.“ Atti del Congresso internazionale di studi nel XVI centenario della morte di Ambrogio, 2 Bde., Mailand (im Druck), darin, abgesehen von den in meinem Aufsatz bereits genannten Beiträgen, u.a. noch: S. PRICOCO, *Ambrogio come prototipo di santità episcopale*; G. VISONÀ, *Lo status quaestionis della ricerca ambrosiana* (sehr umfassende, ausgezeichnete Orientierung); G. ZECCHINI, *Ambrogio nella tradizione storiografica tardoantica*.

Für die Auseinandersetzung des Ambrosius mit dem Heidentum vgl. R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von R. K.*, Darmstadt 1972.

<sup>53</sup> Ich sollte besser einschränken: keinen schwerwiegenden Loyalitätskonflikt. Siehe PH. ROUSSEAU, *ambrose and the Christian Empire. Some Misgivings*, in: M. DILLON (Hrsg.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, 477-489, sowie M. SORDI, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in: L. F. PIZZOLATO (Hrsg.), *Atti XVI centenario* (wie Anm. \*).

„... eher Fürsprecher bei Gott  
als Ankläger bei den Menschen ...“

Zum 1600. Todestag des Ambrosius von Mailand

Vor 1600 Jahren, am 4. April 397, starb Ambrosius, Bischof von Mailand. Er gilt den Trierern als einer der Glaubenszeugen, die eng mit ihrer Stadt verbunden sind: schließlich wurde er hier als Sohn des Prätorianerpräfekten Galliens geboren.<sup>1</sup> Als Bischof kam er dann noch zweimal in seine Geburtsstadt. Daran erinnert die Inschrift zu einem Relief im Westturm der Porta Nigra, das den Bischof im Brustbild darstellt.<sup>2</sup> Die Inschrift lautet in der Übersetzung: „In Trier geboren, besuchte er die Stadt im Dienst der Menschlichkeit und Religion noch zweimal in den Jahren 383 und 384.“<sup>3</sup> Sein zweiter Aufenthalt in Trier<sup>4</sup> wurde überschattet von einem Prozeß, in dessen Folge zum ersten Mal Christen die Hinrichtung von „Ketzer“ durch weltliche Gewalt erwirkten.<sup>5</sup> Es handelt sich um das Rechtsverfahren gegen Priszillian und einige seiner Anhänger, die auf das Betreiben von

<sup>1</sup> Zu Trier als Geburtsort des Ambrosius vgl. B. FISCHER: Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren?, in: Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (= JAC.E 11), Ms 1984, 132–135. Quellenwerke, Zeitschriften, Reihen u. Handbücher werden abgekürzt nach: S. M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarb. u. erw. Aufl., B/ NY 1992), Verlagsort und die Namen antiker Autoren und ihrer Werke nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche, 3., völlig neu bearb. Aufl., 1993.

<sup>2</sup> Vgl. W. BINSFELD: Die Heiligendarstellungen im Westturm der Porta Nigra, in: Kurtrierisches Jahrbuch 20, 1980, 140–147, Abb. des Ambrosiusreliefs S. 147.

<sup>3</sup> „*Treviri natus eam officio pietatis et religionis bis revisit 383 & 384.*“ Zitat und Übersetzung nach W. BINSFELD ebd. 142.

<sup>4</sup> Der Zeitpunkt der zweiten Gesandtschaft ist umstritten, sie fand wohl im Jahre 384 statt, vgl. die Argumente bei V. GRUMEL: La deuxième mission de saint Ambroise auprès de Maxime, in: REByz 9, 1951, 154–160 und B. VOLLMANN: Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Großen (= KGQS 7), St. Ottilien 1965, 4 f. N. B. MCLYNN: Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital (= The Transformation of the Classical Heritage 22), Berkeley/ Los Angeles/ Lo 1994, 217 mit Anm. 196 votiert für das Jahr 386 und schließt sich damit H. CHADWICK: Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, O 1976, 132–138 und J.-R. PALANQUE: Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle, P 1933, 516 ff. an.

<sup>5</sup> Vgl. A. PIGANOL: L'Empire chrétien (325–395), 2., von A. CHASTAGNOL hg. Aufl., P 1972, 268. P. STOCKMEIER (Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier, in: FS A. Thomas, Trier 1967, 415–428) spricht von einem „Musterprozeß“.



Bischöfen den Tod fanden. Dieses Ereignis fand seinen Widerhall in drei Briefen des Ambrosius.<sup>6</sup> Hier und in einigen anderen Schriften kommt zum Ausdruck, wie Ambrosius auf dieses Vorgehen reagierte, wie er über diese Bischöfe dachte und wie er sich selbst als Seelsorger verstand.

In Trier residierte zu dieser Zeit Magnus Maximus, der im Frühjahr 383 die Erhebung gegen Kaiser Gratian angeführt hatte und nun Einfluß auf den jungen Valentinian II. und damit auch auf den italischen Reichsteil zu erlangen versuchte.<sup>7</sup> In dieser Situation sandte der Mailänder Hof den Bischof der Metropole zu diplomatischen Verhandlungen nach Trier.<sup>8</sup> Ambrosius Aufgabe war es, Italien vor einem Übergreifen des Maximus sichern zu helfen und darüber hinaus bei der zweiten Mission die Herausgabe des Leichnams des ermordeten Gratian zu erbitten.<sup>9</sup>

Über den Verlauf der beiden Gesandtschaften wissen wir genaueres durch einen Brief, den Ambrosius auf dem Rückweg seiner zweiten Reise an Valentinian sandte.<sup>10</sup> Am Ende dieses Berichtes heißt es: „Später, als er [Magnus Maximus] sah, daß ich mich von den Bischöfen fernhielt, die mit ihm Gemeinschaft hatten und die für einige Leute, die allerdings vom Glauben abgeirrt waren, den Tod forderten, war er darüber aufgebracht und befahl mir, unverzüglich abzureisen. Da machte ich mich gern auf den Weg, wenn auch viele glaubten, ich könne einem Hinterhalt nicht entgehen. Mit heftigem Schmerz erfüllte mich die Nachricht, daß Bischof Hyginus in seinem hohen Alter in die Verbannung geführt werde; ihm war schon nichts mehr geblieben als der letzte Lebensatem. Als ich mich seinetwegen an seine Begleitung wandte, den alten Mann nicht ohne Mantel, ohne Federdecke aus der Stadt werfen zu lassen, wurde ich selbst hinausgeworfen.“<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ambrosius, *Epistolae*: CSEL 82,1 (Buch 1–6, O. FALLER, 1968); CSEL 82,2 (Buch 7–9, M. ZELZER, 1990); CSEL 82,3 (Buch 10 und *Epistulae extra collectionem*, M. ZELZER, 1982).

<sup>7</sup> Zu Magnus Maximus: A. R. BIRLEY: *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*, in: *BJRL* 66, 1983, 13–43; W. ENSSLIN: *PRE XIV* 2, 1930, Sp. 2546–2555, s. v. Maximus 33; J. MATTHEWS: *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425*, O 1975, 173–182. Zu Valentinian II.: W. ENSSLIN: *PRE VII A* 2, 1948, Sp. 2205–2232, s. v. Valentinianus 3; B. SCHMITT: *Ambrosius von Mailand und der Tod Kaiser Valentinians II. Ein historisch-theologischer Kommentar zu des Bischofs Leichenrede „De obitu Valentiniani“ (1–14), nebst einer deutschen Übersetzung des gesamten Textes (= Deutsche Hochschulschriften 2019)*, Egelsbach/ F/ Wa 1994.

<sup>8</sup> Zu Hintergründen und Verlauf der beiden Gesandtschaften vgl. H. v. CAMPENHAUSEN: *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (= AKG 12)*, B/ L 1929, 163 f., 182 ff.; F. H. DUDDEN: *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 Bde. O 1935, I 222 ff., I 345–350; MCLYNN (wie Fußnote 4) 160–163, 217 f.

<sup>9</sup> Vgl. *Ambr. ob. Val.* 28 (CSEL 73, O. Faller, S. 343, Z. 9–14).

<sup>10</sup> *Ambr. ep.* 30 (CSEL 82,1, O. FALLER, 207–215) bzw. *ep.* 24 (PL 16, J. P. MIGNE, Sp. 1035–1039).

<sup>11</sup> *Ambr. ep.* 30,12 (CSEL 82,1, S. 214 f., Z. 141–149). Hier und im folgenden, wenn nicht anders vermerkt, Übers. d. Verf. G. Isselstein.



Die Ereignisse, deren Zeuge Ambrosius wird, sind Teil des Prozesses gegen Priszillian und einige seiner Anhänger.<sup>12</sup> Priszillian, ein Spanier von vornehmer Herkunft, war Gründer einer religiös-asketischen Bewegung, die im westspanischen und südgallischen Raum rasch Anhänger unter Klerikern wie Laien fand. Sie stieß allerdings auch auf Mißtrauen und zunehmenden Widerstand einiger Bischöfe, zu denen Hydatius von Emerita und Ithacius von Ossonoba zählten. Der gegenüber den Priszillianern geäußerte Verdacht, es handele sich bei ihnen um eine manichäische Gruppierung, war sehr brisant, da Manichäismus seit Diocletian verboten war<sup>13</sup>; kam dann der Vorwurf von Magie und Zauberei (*maleficium*) hinzu, konnte dafür von Staats wegen die Todesstrafe verhängt werden<sup>14</sup>. Im Jahre 380 erfuhr die Bewegung durch eine Synode von Bischöfen in Saragossa die erste kirchliche Verurteilung: bestimmte Praktiken der Priszillianer wurden als Verstöße gegen die Kirchenordnung verworfen. Trotzdem wurde Priszillian von zwei Bischöfen, die seinen Kreis unterstützten, zum Bischof von Avila geweiht.

In diese innerkirchliche Auseinandersetzung schalteten nun beide Seiten mit wechselndem Erfolg die jeweiligen Kaiser und staatlichen Behörden ein. In diesem Verhalten wie auch im weiteren Prozeßverfahren spiegelt sich so die starke gegenseitige Zuordnung von Kirche und Staat seit der Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christentum.<sup>15</sup> Aufgrund eines kaiserlichen Reskripts wurden die Priszillianer verbannt, suchten daraufhin vergeblich Gehör bei den Bischöfen Damasus und Ambrosius und konnten erst aufgrund der Fürsprache eines hohen Beamten am Mailänder Hof in ihre Heimat zurückkehren. Ihrerseits erreichten sie ein Verfahren gegen einen ihrer führenden Gegner: Ithacius, der aber nach Trier zu

<sup>12</sup> Zu Priszillian und zum Prozeßverfahren vgl. H. CHADWICK (wie Fußnote 4); K. M. GIRARDET: Trier 385. Der Prozeß gegen die Priszillianer, in: Chiron 4, 1974, 577–608; DERS.: Kaiser, Ketzer und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier, in: Kurtrierisches Jahrbuch 24, 1984, 35–52; J. MATTHEWS (wie Fußnote 7) 146–172; Ch. PIETRI: Häresie und staatliche Macht: die Affäre um Priszillian von Avila (frz. Fassung ins Dt. übers. u. bearb. v. M. DURST), in: Ch. PIETRI/L. PIETRI (Hgg.): Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), dt. Ausg. bearb. von Th. BÖHM u. a. (= GCh 2), Fr/ Bs/ W 1996, 478–506; P. STOCKMEIER (wie Fußnote 5); B. VOLLMANN, Studien (wie Fußnote 4); DERS.: PRE.S XIV, 1974, Sp. 485–559, s. v. Priszillianus.

<sup>13</sup> Zum Manichäismus vgl. K. RUDOLPH: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 3. durchges. u. erg. Aufl., Gö 1990, 352–379. Für das staatliche Vorgehen gegen die Manichäer vgl. E. DASSMANN: Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, St/ B/ K 1996, 133f.; Th. MOMMSEN: Römisches Strafrecht, unveränd. Nachdruck der 1899 in Leipzig erschienenen Ausg., Graz 1955, 576.

<sup>14</sup> Zur Bestrafung von Magie und Zauberei vgl. Th. MOMMSEN ebd. 639–643; R. TAUBENSCHLAG: PRE XIV 1, 1928, Sp. 870–875, s. v. Maleficium.

<sup>15</sup> Vgl. K. M. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12), 603–608 und DERS., Kaiser (wie Fußnote 12), 38–42.

Bischof Britto fliehen konnte.<sup>16</sup> Die entscheidende Wende brachte der Regierungsantritt des Magnus Maximus. Ithacius legte ihm in Trier eine Anklageschrift vor, in der er die Priszillianer des Manichäismus und der Magie beschuldigte. Gegenüber dem Kaiser war dies eine Anschuldigung von höchster Brisanz. Denn Christen wie Heiden glaubten, daß Magie und Zauberei wirkungsvoll auch zum Schaden anderer Menschen und insbesondere gegen Herrscher eingesetzt werden konnten. Angesichts seiner noch ungesicherten Herrschaft mußte Maximus dies nach damaligen Vorstellungen als ernstzunehmende Bedrohung ansehen. Und als strenggläubiger Anhänger der katholischen Orthodoxie lehnte Maximus gewiß jede ketzerische Bewegung ab. Darüber hinaus stellte es für ihn auch einen Akt der politischen Klugheit dar, sich gegenüber Theodosius, dem Kaiser im Osten des Reiches, als rechthabiger Herrscher zu erweisen, und sich außerdem der Loyalität des mehrheitlich antiprizillianisch eingestellten gallischen Episkopates zu versichern.<sup>17</sup> Als christlicher Kaiser war Maximus höchste richterliche Instanz auch in kirchlichen Fragen; er berief ein Konzil nach Bordeaux ein (384), das den Priszillianismus als Ketzerei verurteilte. Noch vor der Urteilsverkündung erhob Priszillian bei Maximus Einspruch gegen die Synode; mit einigen Anhängern wurde er daraufhin nach Trier überstellt, um sich vor dem kaiserlichen Gericht zu verantworten.

Zu diesem Zeitpunkt befand sich Ambrosius ebenfalls in Trier. Er hielt die Priszillianer keineswegs für unschuldig, hatte er es doch wie der Bischof von Rom abgelehnt, ihre Gesandtschaft überhaupt zu empfangen.<sup>18</sup> Deutlich ist auch sein Urteil im genannten Brief an Valentinian II.: sie sind für ihn *devii a fide*, vom Glauben Abgeirrte.<sup>19</sup> Nicht minder eindeutig ist auf der anderen Seite sein Verhalten gegenüber der Gruppe von Bischöfen, die mit Ithacius von Ossonoba am Hof des Maximus auf die Hinrichtung Priszillians und seiner Anhänger drangen: mit diesen Bischöfen, zu denen

<sup>16</sup> Zu Britto vgl. H. H. ANTON: Trier im frühen Mittelalter (= QFG.NF 9), Pb/ M/ W/ Z 1987, 73. 79 f.; E. BOSHOF: Die Rombeziehungen der Trierer Kirche im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert, in: AHC 7, 1975, 82–108, hier: 97–100; N. GAUTHIER: L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Âge (III<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles), P 1980, 59 ff.

<sup>17</sup> Zur Religionspolitik des Maximus vgl. J. ZIEGLER: Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr. (= Frankfurter Althistorische Studien 4), Kallmünz 1970, 74–85.

<sup>18</sup> „*Hi ubi Romam peruenere, Damaso se purgare cupientes, ne in conspectum quidem eius admissi sunt. regressi Mediolanum aequè aduersantem sibi Ambrosium reppererunt.*“ (Sulp. Sev. chron. II, 48,4 (CSEL 1, C. HALM, S. 101, Z. 20–23))

<sup>19</sup> Einen Vergleich zwischen Ambrosius und Priszillian zieht S. MAZZARINO: Storia sociale del vescovo Ambrogio (= PRSA 4), Ro 1989, 47–61.

gewiß auch der Trierer Ortsbischof Britto gehörte<sup>20</sup>, wollte Ambrosius keine Kirchengemeinschaft haben.<sup>21</sup> Daß seine ablehnende Haltung auch als solche verstanden wurde, zeigte die Reaktion des Kaisers: Ambrosius mußte unverzüglich die Stadt verlassen; sogar einen Hinterhalt hatte er zu befürchten.

Aus welchen Motiven Ambrosius die *communio* mit den Bischöfen aufhob, bleibt nach seinem Gesandtschaftsbericht an Valentinian zunächst noch eine offene Frage: tat er es, weil er ihr Verhalten im Prozeß mißbilligte oder weil er als Gesandter Valentinians jedes Entgegenkommen gegenüber den bischöflichen Ratgebern dessen Gegners vermeiden wollte?<sup>22</sup> Oder war es sogar „nur ein neuer Ausdruck der altgewohnten kirchlichen Herrschsucht“<sup>23</sup>, der Ambrosius den staatlichen Übergriff auf ein kirchliches Problem verurteilen ließ?

Vor einer Beantwortung dieser Fragen sei klargestellt: Die Grundproblematik der gegenseitigen Verschränkung von Kirche und Staat, die den gesamten Fall Priszillians kennzeichnet, wird von Ambrosius auch in den Briefen, die hier vorgestellt werden, nicht in Frage gestellt. „Der Skandal von Trier im Jahre 385 hat die ideologischen Grundlagen der Zuordnung von christlichem Staat und christlicher Kirche nicht erschüttert, und er ist nicht zum Denkanstoß für eine alternative Konzeption des Verhältnisses der beiden Mächte zueinander geworden.“<sup>24</sup> Allerdings zeigt sich, wie Ambrosius staatliche Amtsträger trotz grundsätzlicher Achtung ihres Auftrages nicht vom christlichen Anspruch der Barmherzigkeit befreite und wie er kirchliche Amtsträger verurteilte, die gegen diesen Anspruch eklatant verstießen. Insofern setzt der Trierer Fall einen Kontrapunkt zu den Ereignissen von Kallinikum<sup>25</sup>: er zeigt Ambrosius als Seelsorger, dem es um Umkehr und Neuanfang des schuldig gewordenen Menschen geht.

Um den Standpunkt, den Ambrosius im Prozeß gegen Priszillian einnimmt, einzuordnen, ist daran zu erinnern, daß die Strafverfolgung vor

<sup>20</sup> Britto unterstützte Ithacius nach dessen Flucht aus Spanien nach Trier: Sulp. Sev. chron. II, 49,4 (CSEL 1, S. 102, Z. 12 f.).

<sup>21</sup> Das Trierer Verfahren rief nicht nur den Protest der führenden Bischöfe des Westens (Ambrosius von Mailand, Martin von Tours, Siricius von Rom), sondern auch des heidnischen Redners Pacatus hervor; vgl. M. SORDI: Pena di morte e „braccio secolare“ nel pensiero di Ambrogio, in: A. GARZYA (Hg.): Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi, Na 1989, 179–187, hier: S. 181.

<sup>22</sup> C. STANCLIFFE (St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, O 1983, 278) erinnert an die Verquickung politischer und religiöser Fragen im Fall Priszillians.

<sup>23</sup> O. SEECK: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. V, unveränd. ND d. Ausg. St 1920, Darmstadt 1966, 194.

<sup>24</sup> K. M. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12) 608.

<sup>25</sup> Zur Beurteilung des Ambrosius im Fall von Kallinikum vgl. etwa H. v. CAMPENHAUSEN (wie Fußnote 8) 274.

dem kaiserlichen Gericht in Trier durchaus mit der (vergleichsweise milderen) Strafe der Verbannung wegen Manichäismus hätte enden können<sup>26</sup>; für einige Anhänger Priszillians wurde sie denn auch verhängt<sup>27</sup>. Und Martin von Tours hatte ja dem Kaiser das Versprechen abringen können, das Leben der Angeklagten zu schonen. Doch zwei Bischöfe – Sulpicius Severus nennt ihre Namen: Magnus und Rufus – bewegten Maximus dazu, seine Zusicherung rückgängig zu machen, so daß das von Ithacius eingeleitete Verfahren mit aller Schärfe des Gesetzes fortgesetzt werden konnte.<sup>28</sup> Nach Folter und „Geständnis“ wurden Priszillian und ein Teil seiner Gefährten, darunter eine Frau, magischer Praktiken für schuldig befunden, zum Tod verurteilt und hingerichtet.<sup>29</sup> „Zum ersten Male in der Geschichte erscheinen Bischöfe als Ankläger vor einem kaiserlichen Kriminalgericht mit dem erklärten Ziel, Todesurteile zu erwirken!“<sup>30</sup>

Ambrosius erwartete demgegenüber von einem Kleriker, wenn er Zeuge eines Kapitalprozesses wurde, ein gänzlich anderes Verhalten: „Rette den, der zum Tod geführt wird, das heißt: rette ihn durch Einspruch (*intercessio*)!“<sup>31</sup> Diese *intercessio* bedeutet den dem römischen Staats- und Strafrecht entlehnten Eingriff von Klerikern in ein Prozeßverfahren zugunsten der Angeklagten mit dem Ziel einer Aufhebung des Urteils oder einer Begnadigung des Verurteilten.<sup>32</sup> Bei dieser Intervention war es nicht immer leicht, das Gebot der Barmherzigkeit mit dem berechtigten Anspruch des Staates auf Durchsetzung von Recht und Ordnung zu vermitteln. Schon das Konzil von Serdica (342 oder 343) hatte sich mit dieser Problematik beschäftigt.<sup>33</sup> Ambrosius sieht sich ebenfalls mit diesem Problem konfrontiert, denn er schreibt im zweiten Buch über die Pflichten der Kleriker: „Auch das trägt zur Förderung des guten Rufes bei, wenn man einen Armen den Händen eines Mächtigen entreißt, einen Verurteilten vom Tode errettet, soweit es ohne Aufsehen und Aufregung geschehen

<sup>26</sup> Vgl. E. DASSMANN, Kirchengeschichte (wie Fußnote 13) 133 f.; K. M. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12) 601.

<sup>27</sup> Vgl. B. VOLLMANN, Priszillianus (wie Fußnote 12) 513.

<sup>28</sup> Vgl. Sulp. Sev. chron. II 50, 5–7 (CSEL 1, S. 103, Z. 15–25). Noch ein zweites Mal setzte sich Martin für die Priszillianer ein: nach der Hinrichtung Priszillians konnte er Maximus daran hindern, die Anhänger Priszillians in Spanien ausrotten zu lassen; vgl. dazu H. HEINEN: Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung, Trier 1996, 208–216. Zu Martin und Sulpicius Severus vgl. C. STANCLIFFE (wie Fußnote 22).

<sup>29</sup> Vgl. K. M. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12) 599–603.

<sup>30</sup> K. M. GIRARDET, Kaiser (wie Fußnote 12) 48.

<sup>31</sup> Ambr. in Ps. 118 serm. 8,41 (CSEL 62, M. PETSCHENIG, S. 176, Z. 6 f.).

<sup>32</sup> Vgl. J. GAUDEMET: L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles) (= HDIEO III), 2., überarb. Aufl., P 1989, 282–287; Th. MOMMSEN (wie Fußnote 13) 296, 462–477.

<sup>33</sup> Vgl. cc. 5 ff. (EOMJA I,2,3, C. H. TURNER, O 1930, lat.: 462–472, lat. u. griech.: 502–512).



kann; es soll ja nicht den Anschein gewinnen, als handelten wir mehr aus Prahlerci denn aus Mitleid und schlügen, während wir leichtere Wunden zu heilen wünschen, schwere. Wenn man nämlich einen bedrängten Menschen, der mehr unter der Gewalttat und Machenschaft eines Mächtigen, als unter der verdienten Strafe für ein Verbrechen leidet, befreit, so gewinnt der gute Ruf, in dem man steht.“<sup>34</sup> Ambrosius rät also den Klerikern zur Vorsicht, sie sollen nicht mit ihrem Einfluß großtun und die Rechtssicherheit in Frage stellen. Gleichwohl zählte es Ambrosius wie für seine Kleriker auch zu seinen persönlichen Pflichten als Bischof, für Verurteilte einzutreten. Auch wenn er ebensowenig wie Martin von Tours die Priszillianer vor der Todesstrafe retten konnte, so hat er doch in verschiedenen anderen Fällen eine Begnadigung erreichen können.<sup>35</sup> Und in Trier verwirklichte er seinen Anspruch, indem er den Bischöfen, die ganz im Gegensatz dazu den Kapitalprozeß selbst angestrengt hatten, die Gemeinschaft versagte.

Erfolglos blieb Ambrosius auch in seinem Eintreten für Hyginus, den Bischof von Cordoba. Dieser war – so berichtet es Sulpicius Severus – als erster gegen die Priszillianer vorgegangen, hatte dann aber die Gemeinschaft mit ihnen wieder aufgenommen.<sup>36</sup> Hyginus stand offenbar zwischen den Extremen: er war kein Priszillianer, aber er hatte auch nicht deren Gegner unterstützt und mußte nun trotz seines hohen Alters, wie Ambrosius betont, in die Verbannung gehen.<sup>37</sup> Es ist unbekannt, wie gut sich die beiden Bischöfe kannten. Ambrosius schildert jedenfalls am Ende seines Briefes an Valentinian, wie er dem umstrittenen Hyginus einen Freundschaftsdienst erwies und dafür selbst aus der Stadt gewiesen wurde. Einige Jahre später schrieb er einige Worte über die Bedeutung von Freundschaft, die an sein Eintreten für Hyginus erinnern: „Tut es not, laßt uns auch herbe Opfer um des Freundes willen ertragen! So manchmal erheischt die Unschuld des Freundes Feindseligkeiten, oft Grobheiten auf sich zu nehmen, wenn man Widerstand oder Widerrede gegen Beschuldigungen

<sup>34</sup> Ambr. off. II 21,102 in der Übers. J. E. NIEDERHUBERS (BKV<sup>2</sup> 32, Ke/ M 1917, 181). Siehe auch Ambr. off. III 9,59: „Für das Leben des Menschen sind schwere Opfer wohl am Platz; selbst einer Gefahr dafür sich zu unterziehen, ist ehrenvoll.“ (ebd. 232).

<sup>35</sup> Vgl. etwa Paul. Med. vita Ambr. 31 (Vita di S. Ambrogio (= VSenNS 1), M. PELLEGRINO, Rom 1961, 94.96).

<sup>36</sup> Vgl. Sulp. Sev. chron. II, 46,8. 47,3 (CSEL 1, S. 100, Z. 6ff., 19 ff.).

<sup>37</sup> Vgl. H. CHADWICK (wie Fußnote 4) 25, 145. Nach CHADWICK haben Hyginus seelsorgliche Gründe zu seiner konzilianten Haltung bewogen: die Zahl der Anhänger Priszillians habe in der Provinz Baetica so zugenommen, daß ein hartes und abruptes Eingreifen den Weg zu einer Versöhnung unmöglich gemacht hätte.



und Anklagen wider den Freund betätigen soll. (. . .) Im Unglück bewährt sich ja der Freund; im Glück scheinen alle Freunde zu sein.“<sup>38</sup>

Die Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den Bischöfen am Hofe des Kaisers war nicht nur die Konsequenz aus ihrem Verhalten im Prozeß gegen die Priszillianer, sondern war auch die Folge ihrer Gemeinschaft mit Magnus Maximus.<sup>39</sup> Diesen hatte Ambrosius nämlich nach dem Zeugnis seines Biographen von der *communio* ausgeschlossen, weil er das Blut Gratians, „seines Herrn und, was noch schwerwiegender ist, eines Unschuldigen“ vergossen hatte<sup>40</sup>; und nach altkirchlichen Normen bedeutete die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft mit jenen, die von ihr ausgeschlossen waren, den eigenen Ausschluß.<sup>41</sup> Jedenfalls ist die Exkommunikation des Maximus nicht die Folge seines Urteils im Priszillianerprozeß.<sup>42</sup> Dies geht auch aus einem weiteren Brief des Ambrosius hervor.<sup>43</sup>

In diesem Brief antwortet Ambrosius auf die Anfrage eines römischen Amtsträgers namens Studius, ob es einem Christen erlaubt sei, als Richter (*iudex*) Todesurteile zu fällen.<sup>44</sup> Zur Beantwortung dieser Frage kann Ambrosius auf seine eigenen Erfahrungen zurückblicken, denn er selbst hatte ja, bevor er Bischof wurde, als Provinzstatthalter richterliche Funktionen wahrgenommen.<sup>45</sup> Offensichtlich fällt Ambrosius die Antwort nicht leicht.<sup>46</sup> Er wägt wie bei dem genannten Problem der *intercessio* ab: auf der einen Seite sieht er die Notwendigkeit, die Gesetze (*leges*) des

<sup>38</sup> Ambr. off. III 22,130 (wie Fußnote 34, S. 265 f.). Zur Abfassungszeit von „De officiis“ vgl. die Einleitung in der Textausgabe von M. TESTARD: Les devoirs (= CUFr), Bd. 1 (Einl. und Buch 1) P 1984, 44–49.

<sup>39</sup> Vgl. ep. 30, 12 (CSEL 82,1, S. 214 f., Z. 141 ff.).

<sup>40</sup> Paul. Med. vita Ambr. 19 (wie Fußnote 35, 76.78; Zitat: Z. 7). Vgl. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12) 605.

<sup>41</sup> Vgl. etwa die Bestimmungen der Synode von Antiochien in den cc. 2.4 (Mansi 2, Sp. 1309 f.) und der Synode von Saragossa in c. 5 (Mansi 3, Sp. 635).

<sup>42</sup> So auch K. M. GIRARDET, Trier (wie Fußnote 12) 605.

<sup>43</sup> Ambr. ep. 50 (CSEL 82,2, M. ZELZER, 56–59) bzw. ep. 25 (PL 16, J. P. MIGNE, Sp. 1039–1042).

<sup>44</sup> Zur Person des Studius vgl. A. H. M. JONES/J. R. MARTINDALE/J. MORRIS: The Prosopography of the Later Roman Empire, Bd. I, C 1971, 859; O. SEECK: PRE IV A 1, 1931, Sp. 398, s. v. Studios 1; sowie die Einleitung von M. ZELZER in: CSEL 82,2, S. XXX.

<sup>45</sup> Ambrosius war zum Zeitpunkt seiner Bischofswahl Statthalter der Provinzen Aemilia und Liguria. Die wichtigste Funktion eines Provinzstatthalters war das Amt des Richters (*iudex*), vgl. A. DEMANDT: Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. (= HAW III 6), M 1989, 250. Vgl. auch sein Selbstzeugnis in Ambr. paen. II 8,67.72 (CSEL 73, O. FALLER, S. 191, Z. 13 ff. u. S. 192 f., Z. 52–57). Dazu A. LENOX-CONYNGHAM: The Judgement of Ambrose the Bishop on Ambrose the Roman Governor, in: StPatr 17, 1982, 62–65.

<sup>46</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,1: „ego vererere responsum referre“ (CSEL 82,2, S. 56, Z. 4 f.).

Staates zu schützen.<sup>47</sup> So erinnert er Studios auch an die Worte des Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes, wo es zur staatlichen Gewalt heißt: „nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut.“ Auf der anderen Seite steht für Ambrosius die Orientierung christlichen Verhaltens an Barmherzigkeit und Gnade (*misericordia et gratia*).<sup>48</sup>

Dabei betrifft das Problem nicht nur den Richter selbst, sondern auch die christliche Gemeinde: Wie soll sie sich gegenüber ihren Mitbrüdern verhalten, die Todesurteile aussprechen? Ambrosius weiß, daß es Christen gibt – allerdings außerhalb der Kirche, wie er hinzufügt –, die Richter wegen der Verkündigung eines Todesurteils von der Sakramentsgemeinschaft ausschließen.<sup>49</sup> Außerdem erinnert er daran, daß die Mehrzahl der betroffenen Richter sich aus eigenem Antrieb der Gemeinschaft enthalte.<sup>50</sup> Früher sei man allerdings nachsichtiger mit den Richtern gewesen, um Verbrechen durch Furcht vor der Todesstrafe vorzubeugen.<sup>51</sup> Ambrosius orientiert sich in der Frage der Kommunionzulassung ausdrücklich an der Autorität des Apostels Paulus und möchte Richtern, die Todesurteile verkünden, die *communio* nicht verweigern.<sup>52</sup> Angewendet auf den Trierer Prozeß, in dem letztlich Magnus Maximus für die Todesurteile verantwortlich war, bedeutet dies, daß diese Urteile für Ambrosius keinen Grund darstellten, dem Kaiser die kirchliche Gemeinschaft zu verweigern.

So ist also zunächst klar, daß Ambrosius das Recht und die Pflicht des Staates zum Schutz der Gesetze nicht in Frage stellte. Doch ist für ihn damit das letzte Wort zum Problem des Studios noch nicht gesprochen, denn an diesen gewandt schreibt er weiter: „Du siehst also, was die Autorität [des Apostels Paulus in Röm 13] zugesteht und was die Barmherzigkeit anstrebt: eine Entschuldigung wirst du haben, wenn du das Urteil sprichst, Lob, wenn du es nicht tust.“<sup>53</sup> Nach Ambrosius ist es zwar erlaubt, wenn ein christlicher Richter Todesurteile ausspricht; Anerkennung verdient jedoch, wer Barmherzigkeit übt und sich dieser Urteile enthält. Darüberhinaus stellt er Studios das Verhalten nichtchristlicher Amtsträger vor Augen, die sich in ihrer Mehrzahl rühmen könnten, die Aufgabe der Provinzverwaltung zu beenden, ohne das Richtbeil mit Blut zu beflecken.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Zum Begriff des Gesetzes bei Ambrosius vgl. A. LENOX-CONYNGHAM: Law in St. Ambrose, in: StPatr 23, 1989, 149–152.

<sup>48</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,1 (CSEL 82,2, S. 56, Z. 5–9).

<sup>49</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,2 (CSEL 82,2, S. 56, Z. 11–14).

<sup>50</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,2 (CSEL 82,2, S. 56, Z. 14).

<sup>51</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,9 (CSEL 82,2, S. 59, Z. 60 ff.).

<sup>52</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,2 (CSEL 82,2, S. 56, Z. 15 ff.).

<sup>53</sup> Ambr. ep. 50,3 (CSEL 82,2, S. 56 f., Z. 18 ff.).

<sup>54</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,3 (CSEL 82,2, S. 57, Z. 24 ff.).

„Wenn dies die Heiden tun, was sollen die Christen machen? – Bei all diesen Fragen höre die Antwort des Erlösers!“<sup>55</sup>

Ambrosius verweist in letzter Instanz auf Jesus, der im Fall der Ehebrecherin (Joh 8, 3–11) mit einem ähnlichen Dilemma zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Strafe und Vergebung konfrontiert worden war. Ambrosius arbeitet diese Alternative deutlich heraus: entweder spreche Jesus die Frau frei – dann hebe er das Gesetz auf, obwohl er gesagt hatte, nicht gekommen zu sein, das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (Mt 5,17). Oder er verurteile sie – und verstoße gegen das Ziel seiner Sendung, die Sünden aller Menschen zu vergeben.<sup>56</sup> Die Lösung Jesu ist bekannt. Ambrosius schreibt dazu: „Gleichsam als Erlösung verurteilt er nicht; gleichsam als Leben richtet er neu aus; gleichsam als Quelle wäscht er rein.“<sup>57</sup> So könne Studius die Orientierung finden, die er suche: „Du hast ein Vorbild, dem du folgen sollst. Denn es ist für den Beschuldigten möglich, die Hoffnung zu haben, sein Leben neu auszurichten; wenn er ohne Taufe ist, Vergebung [der Sünden durch die Taufe] zu empfangen, wenn er getauft ist, Buße zu üben und seinen Leib Christus zu weihen. Wie zahlreich sind doch die Wege zum Heil!“<sup>58</sup>

Als Seelsorger kommt es Ambrosius darauf an, Barmherzigkeit gegenüber schuldig gewordenen Menschen zu üben und das heißt, ihnen die Chance zu Umkehr und Neuanfang zu eröffnen – eine Möglichkeit, die durch die Vollstreckung der Todesstrafe ausgeschlossen wäre. Sein Brief an Studius zeigt darüberhinaus Ambrosius' Verständnis auch für diejenigen, zu deren Pflichten der Schutz der Gesetze zählt; er möchte jene nicht verdammen, die als Richter Todesurteile aussprechen müssen, stellt ihnen aber Jesu Erbarmen als Vorbild vor Augen.

Kein Verständnis hat Ambrosius jedoch für Bischöfe, die in einem Strafprozeß statt Milderung die Höchststrafe verlangen. Der Fall Priszilians ist für ihn der traurige Anlaß, sich der Problematik von Schuld, Urteil und Gnade in einem seiner Briefe an Irenaeus erneut zuzuwenden.<sup>59</sup> Wie schon in seinem Schreiben an Studius spielt die Auslegung von Joh 8, 3–11 eine hervorragende Rolle<sup>60</sup>; dabei kommt Ambrosius diesmal ausdrücklich

<sup>55</sup> Ambr. ep. 50,3 f. (CSEL 82,2, S. 57, Z. 26 ff.).

<sup>56</sup> Vgl. Ambr. ep. 50,4 (CSEL 82,2, S. 57, Z. 28–32) i.V.m. ep. 68,11 (CSEL 82,2, S. 174, Z. 101–104).

<sup>57</sup> Ambr. ep. 50,7 (CSEL 82,2, S. 58 f., Z. 52 ff.).

<sup>58</sup> Ambr. ep. 50,8 (CSEL 82,2, S. 59, Z. 56–60).

<sup>59</sup> Ambr. ep. 68 (CSEL 82,2, 169–178) bzw. ep. 26 (PL 16, J. P. MIGNE, Sp. 1042–1046).

<sup>60</sup> Zu Beginn seines Schreibens knüpft Ambrosius ausdrücklich an einen früheren Brief an, dessen Fragestellung er nun ausführlicher beantworten wolle, vgl. Abs. 1 (CSEL 82,2, S. 169, Z. 3 ff.). Dabei muß es sich allerdings nicht um ep. 50 handeln (so auch J.-R. PALANQUE: Deux correspondants de Saint Ambroise: Orontien et Irénée, in: REL 11, 1933, 153–163, hier: S. 162). Doch ist die Nähe zu diesem Brief so auffallend,

auf die Bischöfe zu sprechen: „Nun stellt sich das Problem vehementer dar, nachdem Bischöfe damit begonnen haben, in öffentlichen Prozessen der schwersten Verbrechen Beschuldigte anzuklagen, wobei einige sogar zum Schwert und zur Todesstrafe drängten, andere Anklagen dieser Art und blutige Triumphe von Priestern billigten. Was sagen nämlich jene anderes als was die Juden sagten: daß der Verbrechen Beschuldigte nach den Gesetzen des Staates bestraft werden müssen und daß daher diejenigen auch von Priestern in öffentlichen Prozessen anzuklagen sind, die sie für nach den Gesetzen zu bestrafen halten? Der Fall ist derselbe, indes kleiner ist die Zahl, das heißt: die Frage des Prozesses ist nicht verschieden, sondern verschieden ist die Bitterkeit der Strafe; Christus duldet es nicht, daß eine Frau nach dem Gesetz bestraft wurde, jene halten die Zahl der Bestraften noch für zu gering.“<sup>61</sup>

Ambrosius vergleicht hier wie im Brief an Studius den Priszillianerprozeß mit dem Fall der Ehebrecherin nach Joh 8, 3–11.<sup>62</sup> Zwischen dem Verhalten der jüdischen Ältesten und der Bischöfe im Prozeß gegen die Priszillianer sieht Ambrosius einen Unterschied nur in der Anzahl der zu Bestrafenden, prinzipiell handelt es sich für ihn um die gleiche Sache. Und wie Jesus die jüdischen Ältesten an das eigene Versagen erinnerte und keiner es wagte, den ersten Stein zu werfen, so fordert Ambrosius, „wenn wir über die Sünden eines anderen urteilen, daß wir uns unserer eigenen Sünde erinnern sollen.“<sup>63</sup> Es ist jedoch nicht nur die eigene Sündhaftigkeit, die Ambrosius jedem zu bedenken gibt, der über anderer Vergehen urteilt. Darüber hinaus geht es ihm, wie schon in dem Brief an Studius deutlich wurde, um die *correctio* des Sünders, um eine neue Ausrichtung seines Lebens. Nicht der Sünder soll getroffen werden, sondern die Sünde. Dementsprechend heißt es am Ende des Briefes: „Er [Christus] besserte die Angeklagte, der Schuld erteilte er nicht die Absolution. Es wird ja auch

daß viele Forscher und Herausgeber gegen das Zeugnis der Handschriften den Namen des Adressaten in ep. 68 austauschen und ebenfalls mit Studius angeben (etwa PL 16, 869: „Studius, vel Irenaeus“; ebd., 1042 D sogar: „Studius Irenaeus“). Für M. ZELZER (Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition, in: WSt 100, 1987, 201–226; DIES.: Einleitung, CSEL 82,2, S. XXXV) handelt es sich bei der Mehrzahl der Privatbriefe des Ambrosius um Kunstbriefe, deren Empfänger nach dem plinianischen Stilprinzip der *variatio* wechselten; die überlieferten Adressaten seien aber als Namen von Widmungsempfängern beizubehalten. Zur Kritik ZELZERS vgl. H. SAVON: Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le Jeune?, in: REAug 41, 1995, 3–17. Zu Irenaeus als Adressat des Briefes vgl. J.-P. MAZIÈRES: Les lettres d'Ambroise de Milan à Irenaeus, in: Annales de l'Université de Toulouse-Le Mirail 26, 1979, 103–114.

<sup>61</sup> Ambr. ep. 68,3 (CSEL 82,2, S. 169f., Z. 13–24).

<sup>62</sup> Ein Vergleich mit dem Prozeß Jesu (so B. VOLLMANN, Priszillianus, wie Fußnote 12, 512) ist nicht zu erkennen.

<sup>63</sup> Ambr. spir. III 3,15 (CSEL 79, O. FALLER, S. 157, Z. 55 f.). Vgl. auch Ambr. paen. II 8,73–79 (CSEL 73, S. 193 ff.).



durch einen härteren Spruch die Schuld verurteilt, wenn ein jeder seine Schuld haßt und damit beginnt, in sich das Vergehen zu verurteilen. Und wenn ein Angeklagter getötet wird, wird die Person mehr als die Schuld bestraft, wo aber die Schuld abgelegt wird, ist die Absolution der Person die Strafe der Sünde. Was also bedeuten die Worte: ‚Geh und sündige von jetzt an nicht mehr‘? Es ist dies: Seitdem Christus dich erlöst hat, soll Gnade dein Leben neu ausrichten, da eine Strafe nicht bessern, sondern nur schlagen kann.“<sup>64</sup>

Letztlich ist es die Erlösung durch Christus, die einem schuldigen Menschen den Neuanfang ermöglicht. Dieser Neuanfang ist nach Ambrosius Gottes Werk und die durch Gottes Wirken eröffnete Möglichkeit des Menschen zur Bekehrung in Taufe und Buße.<sup>65</sup> Aufgabe des Seelsorgers – so wie Ambrosius sie versteht – ist es, diese Umkehr zu begleiten.<sup>66</sup> Damit ist zugleich der tiefere Grund dafür angegeben, warum Ambrosius das Verhalten der Bischöfe im Trierer Prozeß mißbilligte. Er tat es nicht, weil er die Priszillianer für unschuldig gehalten hätte, auch nicht aus diplomatischen Gründen oder gar aus „kirchlicher Herrschsucht“, sondern weil er die Sünde ausgeräumt sehen wollte – nicht aber die Sünder.

Ambrosius selbst versuchte, nach diesem Grundsatz zu handeln. So jedenfalls beschreibt Paulinus in seiner Biographie den Mailänder Bischof: „Er freute sich mit den Fröhlichen und weinte mit den Weinenden [Röm 12, 15]; denn wann immer ihm einer seine Verfehlungen gebeichtet hatte, um Buße zu empfangen, so weinte er, wenn es auch jenen zum Weinen drängte: er glaubte nämlich, mit dem Gestrauchelten gefallen zu sein. Verbrechensfälle, die ihm gebeichtet wurden, vertraute er nur dem Herrn allein an, bei dem er Fürsprache hielt, und hinterließ so den künftigen Priestern ein Vorbild: sie sollten eher Fürsprecher bei Gott sein, als Ankläger bei den Menschen.“<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Ambr. ep. 68,20 (CSEL 82,2, S. 177 f., Z. 167–174).

<sup>65</sup> Vgl. E. DASSMANN: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (= MBTh 29), Ms 1965, 121–134. 268–292; F. H. DUDDEN (wie Fußnote 8) II 605–636.

<sup>66</sup> Vgl. R. GRYSO: Le prêtre selon Saint Ambroise, Lv 1968, 275–290.

<sup>67</sup> Paul. Med. vita Ambr. 39 (wie Fußnote 35, S. 106.108; Z. 1–7).



## Die Krankensalbung im spätantiken Gallien

Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400)

Vor 1600 Jahren starb Bischof Martin von Tours. 1997 wird deshalb vielerorts als Martinus-Gedenkjahr begangen. Bei den Historikern hat dieses Jubiläum verständlicherweise neues Interesse an den Martinsschriften des Sulpicius Severus († um 420)<sup>1</sup> geweckt; denn wir vermögen Martin nur mit den Augen seines ersten Hagiographen zu sehen<sup>2</sup>. Ohne das Zeugnis des Sulpicius wüßten wir so gut wie nichts über den charismatischen Mönchsbischof, der im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts (370/71–397) an der Spitze einer innergallischen Ortskirche stand und, von vielen seiner Zeitgenossen als Gottesmann verehrt, schon zu Lebzeiten erstaunliche Zeichen gewirkt hat, von denen sein Biograph zu erzählen nicht müde wird. Bei einigen wunderbaren Krankenheilungen Martins wird der Gebrauch von zuvor gesegnetem Krankenöl erwähnt. Was Sulpicius Severus über seinen Gebrauch schreibt, gewinnt in der gegenwärtigen Situation, in der häufig gefragt wird, ob nicht auch Diakonen und in der Krankenpastoral tätigen Laien erlaubt werden sollte, die Krankensalbung zu feiern, eine neue Aktualität.

### I. Martins erster Hagiograph und die Eigenart seiner Martinsschriften

#### 1. Biographisches

Der Mann, der Martins Nachruhm begründet hat, Sulpicius Severus, war ein wohlhabender Aquitanier<sup>3</sup>. In Bordeaux hatte er die Hohe Schule der

<sup>1</sup> Die maßgebliche Edition der Vita s. Martini und der Martin betreffenden drei Briefe mit umfassendem Kommentar besorgte J. FONTAINE, *Sulpice Sévère: Vie de saint Martin*. 3 Bde (Sources chrétiennes 133–135), Paris 1967–1969; die kritische Ausgabe von C. HALM, *Sulpicii Severi libri qui supersunt* (CSEL 1), Wien 1866 enthält außer der Vita (S. 109–137) und den drei Briefen (Ep. ad Eusebium, S. 138–141; Ep. ad Aurelium diaconum, S. 142–145; Ep. Bassulae parenti, S. 146–151) auch die drei Dialoge (S. 152–216) und die Weltchronik, die in ihren letzten zeitgenössischen Kapiteln einige zusätzliche Informationen über Martin enthält (c. 47–51: S. 100–105). Die Martinsschriften übersetzte ins Deutsche der Beuroner Mönch Pius BIHLMAYER OSB: *Die Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martin, Bischof von Tours*, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 20, Kempten-München 1914.

<sup>2</sup> Vgl. die Diskussion über den historischen Zeugniswert der Vita bei J. FONTAINE (wie Anm. 1) bes. Bd. 1, 171–210; C. STANCLIFFE, *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983; D. VON DER NAHMER, *Art. Martin v. Tours: Lexikon des Mittelalters VI* (München-Zürich 1993) 344 f.

<sup>3</sup> Vgl. J. A. FISCHER, *Art. Sulpicius Severus: LThK IX* (Freiburg 1964) 1161 f.

römischen Rhetorik absolviert. Dort hatte er zu Füßen des Ausonius<sup>4</sup> gegessen, des bedeutendsten spätantiken Dichters Galliens, der später am Kaiserhof in Trier unter Valentinian I. und Gratian eine steile politische Karriere machen sollte. Sulpicius war als Advokat erfolgreich und angesehen. Seine wohlhabende Gattin stammte aus einer Konsul- und Statthalterfamilie. Nach ihrem frühen Tod begeisterte sich Sulpicius für die asketische Bewegung seiner Zeit. Paulinus von Nola († 431)<sup>5</sup>, sein Studienfreund aus Bordeaux, der sich hatte taufen lassen und fortan zu den „Ernstmachern des Christentums“ gehörte, bestärkte ihn darin. Die gleichen Ideale teilte die Schwiegermutter des Sulpicius, die reiche Bassula, die zeitweilig ihren Wohnsitz in Trier hatte, zumindest aber in der kaiserlichen Residenzstadt an der Mosel eine Zweitwohnung unterhielt<sup>6</sup>. In den Martinsschriften tritt sie uns als eine große Verehrerin Martins entgegen; über den Gottesmann in Tours kann sie von ihrem Schwiegersohn Sulpicius nicht genug erfahren. Dieser kannte Martin persönlich. In Marmoutier, der Asketen-Kolonie vor den Toren Tours, hatte er den Mönchsbischof aufgesucht und seine Gastfreundschaft erfahren<sup>7</sup>. In der Art eines geistlichen Vaters hatte Martin Sulpicius zuredet und ihm zu einem Leben nach den „evangelischen Räten“ geraten entsprechend dem Vorbild des Paulinus, der alles verkauft und den Erlös den Armen gegeben hatte, um ungehindert Jesus, dem Herrn, folgen zu können<sup>8</sup>. Sulpicius suchte auf seine Weise mit Gleichgesinnten dieses asketische Ideal auf seinem aquitanischen Landgut Primuliacum<sup>9</sup> zu leben.

<sup>4</sup> Über Leben und Laufbahn des Ausonius vgl. A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. 1, Cambridge 1971, 140 f.; H. SILVAN, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London-New York 1993; H. HEINEN, *Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung*, Trier 1996, 175–202.

<sup>5</sup> Vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 21–25; Bd. 3, 1056–1066; J. BROCHET, *La correspondance de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris 1906; J. T. LIENHARD, *Art. Paulinus v. Nola: Lexikon des Mittelalters VI* (München-Zürich 1993) 1816 (Lit.).

<sup>6</sup> Vgl. SULPICIUS SEVERUS, Ep. 3; dazu FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 26–31; 35 f.; Bd. 3, 1266–1285.

<sup>7</sup> Vgl. SULPICIUS SEVERUS, *Vita s. Martini*, c. 25; dazu FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 3, 1046–1077.

<sup>8</sup> *Vita s. Martini*, c. 25,4: „... ut Dominum Jesum liberi... sequeremur: praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris uiri Paulini... exemplum ingerebat (sc. Martinus), qui summis opibus abiectis Christum secutus solus paene his temporibus euangelica praecepta compleret: illum nobis sequendum, illum clamabat imitandum...“.

<sup>9</sup> Vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 30–46.

## 2. Das Genus literarium der Martinsschriften

Tief beeindruckt von der Begegnung in Tours machte sich Sulpicius Severus daran, durch seine Schriften Martins Ruhm zu verbreiten. Als erste entstand die *Vita sancti Martini*. Sie wurde noch vor Martins Tod († 397) abgeschlossen und wahrscheinlich 396 veröffentlicht. Die Vita ergänzte der Hagiograph nach Martins Heimgang durch drei Briefe, die weitere wunderbare Begebenheiten aus Martins Leben, namentlich seine Errettung aus einem lebensbedrohlichen Brand, berichten. Der dritte, an Bassula in Trier gerichtete Brief schildert das Sterben des Heiligen und sein triumphales Begräbnis in Tours am 11. November 397. Schließlich hat unser Autor dem Martins-Bild dieses Doppelwerks noch größeren Glanz verleihen wollen durch eine in Dialogform verfaßte Schrift. Darin läßt Sulpicius eine um ihn versammelte Gruppe von Martinsverehrern, Kleriker und Asketen, im kleinen Freundeskreis Erinnerungen an Martin austauschen; hauptsächlich kreist das Gespräch um Martins erstaunliche Wundertaten. Unverkennbar ist dabei die Absicht des Verfassers, seinen Helden noch größer erscheinen zu lassen als die größten Asketen in der ägyptischen Wüste, die damals in der ganzen christlichen Welt als die Avantgarde des Asketentums bewundert wurden. Die Dialogpartner sind sich einig: Martin übertraf als Asket und Wundertäter sogar den großen Antonius<sup>10</sup>.

Sulpicius Severus hat mit seiner „Martins-Trilogie“ keine Biographie im modernen Sinn einer voraussetzungs- und tendenzlosen Geschichtsschreibung schaffen wollen. Er schildert sein verehrtes Vorbild engagiert und werbend als Mustergestalt eines asketischen und prophetischen Mannes Gottes (*vir Dei*)<sup>11</sup>, der dank der ihn erfüllenden Gotteskraft (*virtus*) imstande ist, die widergöttlichen Mächte zu besiegen und Wunderzeichen zu vollbringen, ja sogar Tote zu erwecken. Mit dieser speziellen Aussageintention des Hagiographen hängt es zusammen, daß wir von ihm kaum Informationen über die reguläre Amtstätigkeit Martins als Bischof

<sup>10</sup> Vgl. bes. den 1. Dialog: CSEL 1, 152–180 (ed. C. HALM); deutsch: P. BIHLMAYER (wie Anm. 1) 70–102. Die beiden lateinischen Übersetzungen des griechischen Originals der Antonius-Vita waren zu der Zeit, als Martin seiner Asketenkolonie in Marmoutier vorstand, in anderen Regionen Galliens, namentlich in der Hauptstadt Trier, schon verbreitet. In Trier ist asketisches Leben unter ägyptischem Einfluß (Lektüre der Antonius-Vita) schon in der Regierungszeit Gratians (375–383) anzunehmen; vgl. HEINEN (wie Anm. 4) 217–228. Zur Rezeption der Vita Antonii im Abendland vgl. M.-E. BRUNERT, Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Münster 1994, 17–26; A. ANGENENDT, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 98 f.

<sup>11</sup> *Vir Dei* wird unter dem Einfluß der Martinsschriften des Sulpicius Severus geradezu zu einem Leitbegriff der mittelalterlichen Hagiographie; vgl. ANGENENDT (wie Anm. 10) 98 f.

erhalten. Auch an Martins liturgischem Dienst zeigt sich Sulpicius Severus ausgesprochen desinteressiert. Als liturgiehistorische Quelle sind seine Schriften deshalb von einer entmutigenden Unergiebigkeit. Wir erfahren nicht, wie Martin getauft<sup>12</sup> und am Altar seiner Bischofskirche Eucharistie gefeiert hat<sup>13</sup>. Auch das gottesdienstliche Leben seiner etwa 80 Schüler in Marmoutier läßt sich nicht einmal in Umrissen erkennen. Es gibt nur einen Bereich, in dem das anders ist: der Umgang mit dem Krankenöl.

Der hohe Stellenwert der entsprechenden Hinweise springt sofort ins Auge, wenn man bedenkt, daß Martins Hagiograph im Abendland der erste Gewährsmann für den Gebrauch des Krankenöls überhaupt ist<sup>14</sup>. Einschlägig ist der Bericht einer Krankenheilung im 16. Kapitel der *Vita* und zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Erzählungen am Anfang des dritten Dialogs. Da die Niederschrift der *Vita* noch zu Martins Lebzeiten erfolgte, erreichen wir über sie die Praxis des ausgehenden vierten Jahrhunderts. Was wir aus dieser Zeit über die Aufbewahrung und den Umgang mit dem Krankenöl in Gallien erfahren, ist nicht nur von liturgiehistorischem Interesse. Die von Sulpicius geschilderte Praxis wirft auch neues Licht auf die in der Gegenwart viel diskutierte Frage, ob die Krankensalbung tatsächlich Bischöfen und Priestern vorbehalten bleiben muß.

Es empfiehlt sich, zunächst die einschlägigen Texte vorzustellen (II.). In einem weiteren Schritt werden diese dann zu analysieren und zu kommen-

<sup>12</sup> Nur zwei Personen werden in den Martinsschriften als von Bischof Martin selbst Getaufte erwähnt: Victor, ein verlässlicher Bote, der u. a. Briefe zwischen Paulinus von Nola und Sulpicius Severus überbrachte, war ein „Taufsohn“ Martins (*in regeneratione progenies*); in Vienne, wo Paulinus von Nola Martin begegnet war (386?), hatte dieser eine gewisse Foedula getauft, deren Grabinschrift diese Tatsache eigens erwähnt: „*Foedula quae mundum domino miserante reliquit / ... Martini quondam proceris sub dextera tinta/crimina deposuit fonte renata Dei ...*“; vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 20. 47; Bd. 2, 796, 880.

<sup>13</sup> Martins liturgischer Dienst am Altar wird lediglich an zwei Stellen der Martinsschriften eher beiläufig erwähnt, und zwar nur deshalb, weil einzelne Personen dabei Wunderbares bemerkt hatten: einmal stieg ein Feuerball mit einem komatartigen Schweif vom Haupt Martins auf, während er die Eucharistie feierte; ein anderes Mal wollte jemand gesehen haben, wie Martins Hand, während er das Opfer darbrachte (*Martini ... sacrificium offerentis*), wie von kostbaren Perlen ganz bedeckt war; vgl. Dialogus II, 2; Dialogus III, 10; CSEL 1, 181 f.; 208; BIHLMAYER (wie Anm. 1) 105. 136.

<sup>14</sup> Vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 2, 828: „Cette technique de guérison par administration d'huile bénite apparaît sans doute dans notre texte pour la première fois en Occident.“ In der Liturgiewissenschaft sind die diesbezüglichen Hinweise im Schrifttum des Sulpicius Severus bisher übersehen oder zu wenig beachtet worden; unerwähnt läßt sie z. B. R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*, in: H. B. MEYER u. a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Teil 7,2, Regensburg 1992, 241–343, hier 268–273.



tieren sein (III.). Der Schlußteil (IV.) wird den erhobenen liturgiehistorischen Befund in Beziehung setzen zur heutigen pastoralen Situation.

## II. Die Texte

### 1. Die Heilung eines gelähmten Mädchens in Trier

(*Vita s. Martini* c. 16)<sup>15</sup>

Der Bericht beginnt mit einem Hinweis auf das Charisma der Krankenheilung, über das Martin in auffallendem Ausmaß verfügte. Nach Sulpicius war diese Gnadengabe in ihm so wirkmächtig, daß kaum ein Kranker den Gottesmann ungeheilt verließ. Um diese Martin zur Verfügung stehende Heilkraft an einem Beispiel zu illustrieren, erzählt sein Hagiograph jene Begebenheit, deren Augenzeuge er zwar nicht selbst war, die ihm aber glaubhaft von Augenzeugen berichtet worden war. Ort des Ereignisses war Trier (*Treueris*). Bei der Kranken, an der sich Martins Heilkraft erweisen sollte, handelte es sich um ein Mädchen, das völlig gelähmt darniederlag. Die in Trauer das Krankenbett umstehenden Angehörigen erwarteten seinen stündlich bevorstehenden Tod.

Da heißt es plötzlich, Bischof Martin sei in die Stadt gekommen. Der Vater des Mädchens läuft auf der Stelle ganz außer Atem zu ihm, um für seine Tochter zu bitten. Martin befindet sich in einer Kirche. Zu denken ist konkret an die Trierer Bischofskirche<sup>16</sup>, wo gerade ein Gottesdienst stattfand. Doch ungeachtet der Anwesenheit mehrerer Bischöfe und einer großen Volksmenge umfaßt der alte Mann laut weinend Martins Knie und fleht ihn an, zu seiner sterbenskranken Tochter zu kommen und sie zu segnen, damit ihr die Gesundheit wiedergegeben werde. Da auch die Mitbischöfe den widerstrebenden Martin bedrängen<sup>17</sup>, der Bitte zu

<sup>15</sup> FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 286–289 (Text und französische Übersetzung), Bd. 2, 808–832 (Kommentar); CSEL 1, 125 f.; BIHLMAYER (wie Anm. 1) 38 f.

<sup>16</sup> Daran hat FONTAINE (wie Anm. 1, S. 819) keinen Zweifel. Martin befand sich in einer der Basiliken des imposanten Kirchenkomplexes im Bereich von Dom und Liebfrauen als dessen letzter Teil der „Quadratbau“ unter Kaiser Gratian († 383) vollendet worden war; vgl. W. WEBER, Die Anfänge des Trierer Domes: *TThZ* 98 (1989) 147–155; DERS., Der „Quadratbau des Trierer Domes und sein polygonaler Einbau“ – eine „Herrenmemoria“?, in: E. ARETZ u. a. (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier*, Trier 1995, 915–940. Der Aufenthalt Martins in Trier wird in das Jahr 385/386 datiert; vgl. HEINEN, *Frühchristliches Trier* (wie Anm. 4) 208–216; FONTAINE (wie Anm. 1, S. 815) geht von zwei im Zusammenhang mit dem Priszillianer-Prozeß stehenden Trier-Reisen Martins aus. Der erste Aufenthalt wäre demnach Ende 385 oder Anfang 386 anzusetzen, der zweite im Herbst 386. Das Ereignis der Heilung des gelähmten Mädchens weist Fontaine dem ersten Trier-Aufenthalt zu.

<sup>17</sup> Das anfängliche Sich-Versagen des Thaumaturgen gehört zwar zu den gängigen Stücken im Tugendkatalog eines Gottesmannes, dürfte hier aber auch deshalb erwähnt sein, weil einem möglichen rechtlichen Einwand zu begegnen war: der Bischof von



entsprechen, geht dieser schließlich zum Haus der Kranken. Er greift zunächst zu der ihm in solchen Fällen vertrauten Waffe des Gebets. Hingestreckt auf den Fußboden betet er. Dann läßt er sich Öl geben (*dari sibi oleum postulat*). Nachdem er es gesegnet hat (*quod cum benedixisset*), gießt er das heilige Öl (*sanctus liquor*) dem Mädchen in den Mund, worauf dieses sofort sprechen kann. Anschließend berührt er nacheinander die einzelnen Körperteile der Kranken, in die sogleich das Leben zurückkehrt, bis das Mädchen schließlich fest auf den Füßen steht (*paulatim singula contactu eius coeperunt membra uiuescere*).

## 2. Die Heilung des stummen Mädchens in Chartres (*Dial. III, 2*)<sup>18</sup>

Die Begebenheit wird im Kreis der Martinsfreunde berichtet von einem Mönch namens Gallus. Er war ein gebildeter Galloromane, der sich nach seinen Studien Martin von Tours angeschlossen hatte. Nach dessen Tod lebte er bei Sulpicius Severus. Der Erzähler der Geschichte hatte das berichtete Ereignis nicht selbst miterlebt. Doch befand sich unter seinen Zuhörern ein Priester namens Evagrius. Dieser war Augenzeuge gewesen und so imstande, die Wahrheit des von Gallus Erzählten zu bestätigen.

Ort des Geschehens ist Chartres. Wir sehen den Bischof von Tours in Begleitung zweier Bischofskollegen. Der eine ist der Ortsbischof Valentinus, der zweite ist Bischof Victricius von Rouen, wie Martin ein ehemaliger Soldat. Der Gruppe nähert sich ein Vater mit seiner zwölfjährigen Tochter, die von Geburt an stumm war (*ab utero mutua*). Er hält sie Martin entgegen und fleht ihn an, aufgrund seiner Verdienste die Zunge des Mädchens zu

Tours befand sich in Trier außerhalb seines Zuständigkeitsbereichs; in einer fremden Diözese hatte ein auswärtiger Bischof die Erstzuständigkeit des Ortsbischofs zu achten, bevor er Amtstätigkeiten vollzog. Die Bestimmung von Kanon 17 des Konzils von Arles (314), an dem auch Bischof Agritius von Trier teilgenommen hatte, gebot, „daß kein Bischof sich bei einem anderen Bischof einmische“. Dies bezog sich gewiß nicht nur auf die in diesem Zusammenhang unmittelbar anvisierte Frage der Rekonziliation von zeitweilig aus der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen. Text der Konzilsbeschlüsse bei C. MUNIER, *Concilia Galliae*, Turnhout 1963, 9–13; deutsche Übersetzung bei HEINEN, *Frühchristliches Trier* (wie Anm. 4) 67–74, hier 73. Da wir uns unter den Martin zurendenden Bischöfen auch den Trierer Ortsbischof vorzustellen haben, konnte sich der Gastbischof aus Tours befugt fühlen, den erbetenen Seelsorgsdienst außerhalb seiner Diözese zu leisten. Auch bei dem aus Chartres berichteten Heilungswunder (*Dial. III, 2*) wird Martin erst tätig, nachdem ihn der anwesende Ortsbischof Valentinus selbst ersucht hatte, der Bitte des hilfesusuchenden Vaters zu entsprechen. Das schließt nicht aus, daß für das Zögern Martins auch noch andere Gründe maßgebend waren, auf die FONTAINE hinweist; vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 2, 821–824; zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der beiden Heilungsberichte (Trier und Chartres) vgl. FONTAINE, ebd. 830–832.

<sup>18</sup> CSEL 1, 199 f.; BIHLMAYER (wie Anm. 1) 126 f.; vgl. FONTAINE (wie Anm. 1) 830–832.

lösen. Martin schiebt seine bischöflichen Amtsbrüder vor, die wegen ihrer größeren Heiligkeit dazu eher instande seien. Doch als diese den bittenden Vater unterstützen, verweigert Martin sich nicht länger. Die ihn umringende Volksmenge wird aufgefordert, sich zu entfernen. Zurückbleiben nur die beiden Bischöfe und der Vater des stummen Mädchens, während Martin nach seiner Art auf dem Boden ausgestreckt betet (*in orationem suo illi more prosternitur*). Daraufhin segnet er etwas Öl, nachdem er zuvor darüber den Exorzismus gesprochen hat (*pusillum olei cum exorcismi praefatione benedicit*). Das geweihte Öl (*sanctificatus liquor*) gießt er in den Mund des Mädchens, wobei er dessen Zunge mit den Fingern festhält. Die Heilkraft tut ihre Wirkung. Martin fragt das Mädchen nach dem Namen seines Vaters. Das Kind spricht als erstes Wort dessen Namen aus, worüber der Vater außer sich vor Freude ist.

### 3. Das im Haus aufbewahrte geweihte Krankenöl (*Dial. III, 3*)<sup>19</sup>

Der erzählende Martinsschüler Gallus nennt als Gewährsmann der folgenden Geschichte einen ihm bekannten Priester namens Arpagius. Dieser Augenzeuge hatte ihm den Vorfall berichtet. Ort des Geschehens war Tours, näherhin ein Annexraum der dortigen Kathedrale oder die Zelle Martins in Marmoutier einerseits und der Stadtpalast des Comes Avitianus andererseits. Dieser Comes begegnet mehrfach in den Martinsschriften des Sulpicius; er wird als äußerst grausam geschildert. Auf der Schwelle seines Palatiums in Tours hatte Bischof Martin einmal eine Nacht durchwacht, um den Tyrann zur Rücknahme eines Todesurteils gegen Gefangene zu bewegen, mit Erfolg<sup>20</sup>.

Die Gattin dieses hohen römischen Beamten läßt durch einen Hausklaven (*puer*) Öl, das im Fall einer vorfallenden Krankheit verwendet werden soll, zu Bischof Martin schicken. Dieser soll es, wie üblich, segnen (*oleum, quod ad diuersas morborum causas necessarium, sicut est consuetudo, benediceret*). Das Öl befand sich in einer gläsernen Ampulle. Das flaschenförmige, in einem schlanken Hals auslaufende Gefäß war nicht bis zum Rand gefüllt, da man normalerweise etwas Platz läßt, um einen Verschuß einführen zu können. Der Diener bringt also diese mit Öl gefüllte, offene Ampulle zum Bischof. Sobald dieser das Öl gesegnet hat, werden die Anwesenden Zeugen einer wunderbaren Ölvermehrung. Infolge der Segnung durch Martin steigt das Öl in der Flasche und fließt über (*sub Martini benedictione creuisse*) und hört auch auf dem Heimweg nicht auf zu strömen, bis der Sklave das Gefäß seiner Herrin ausgehändigt hat. Die randvolle und deshalb mit einem Pfropfen nicht zu verschließende

<sup>19</sup> CSEL 1, 200 f.; BIHLMAYER (wie Anm. 1) 127 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Dial. III, 4*.

Ampulle stellt die Hausmutter (*materfamilias*) auf ein etwas höher gelegenes Fenstersims und bedeckt sie mit einem Leinentüchlein (*lintheum superpositum*). Der Haussklave (*puer familiaris*), der nicht weiß, daß das Leinentuch das Gefäß mit dem heiligen Öl verhüllt, zieht das Tuch herunter und mit ihm das Ölgefäß. Die Zeugen des Mißgeschicks sehen mit Entsetzen, wie die Ampulle auf dem harten Marmorfußboden aufschlägt; sie befürchten nämlich, daß mit dem zerfließenden Öl auch der Segen Gottes verlorengeht. Doch das Glas zerbricht nicht (*incolumis est reperta*); man hätte glauben können, es sei auf daunenweiche Federn gefallen. Der Erzähler deutet die Unversehrtheit des Ölgefäßes als Zeichen für die „virtus“ Martins, dessen Segen fort dauert (*cuius benedictio perire non potuit*).

### III. Kommentar

#### 1. Die Aussageabsicht des Hagiographen

Wenn Sulpicius Severus diese Überlieferungen, in denen das zur Verwendung in Krankheitsfällen gedachte heilige Öl eine Rolle spielt, in seine Martinsschriften aufgenommen hat, so gewiß nicht, um uns über den damals üblichen Umgang mit dem Krankenöl zu unterrichten. Seine Absicht ist auch hier, Martin zu rühmen. Die erzählten Begebenheiten sollen ihn als den von göttlicher Kraft (*virtus*) erfüllten großen Heiler und Wundertäter erweisen. Daß Bischof Martin bei den von ihm in Trier und Chartres vollbrachten Heilungen heiliges Öl verwendet hat, erwähnt Sulpicius gleichsam nur nebenbei. Seine Aufmerksamkeit gilt nicht dem Krankenöl und der Art seiner Verwendung, sondern der Manifestation der göttlichen Kraft, die dem „Diener Gottes“ (*seruus Dei*)<sup>21</sup> in reichem Maß zur Verfügung steht und die er auf andere überströmen lassen kann. Daß bei diesem Überströmen der heilenden Gotteskraft das geweihte Öl eine mittlere Funktion hat, ist für den Hagiographen lediglich ein eher zufälliger Begleitumstand der Sakraltherapie Martins. Aber gerade die Absichtslosigkeit, mit der Sulpicius den Gebrauch von Krankenöl bei den in Trier und Chartres vollbrachten Heilungswundern erwähnt, macht sein diesbezügliches Zeugnis glaubhaft und wertvoll. Auch das in Tours lokalisierte wunderbare Vorkommnis der heil gebliebenen Ampulle mit dem heiligen Öl dient der Illustration von Martins Segenskraft. Die Beiläufigkeit, mit der in diesem Zusammenhang die häusliche Aufbewah-

<sup>21</sup> Vgl. etwa als Benennung Martins in: Vita s. Martini c. 3, 1 „uir Deo plenus“; c. 16, 6 „Dei seruus“; c. 17, 7 „beatus uir“; vom ersten Satz der Vita an wird der noch lebende Martin immer wieder als „sanctus“ bezeichnet; vgl. etwa c. 1, 7.

rung des Krankenöls geschildert wird, spricht für die Zuverlässigkeit der entsprechenden Informationen.

## 2. Bereitung und Aufbewahrung des Krankenöls

Bei dem in den referierten Texten erwähnten Öl ist an Olivenöl zu denken. In einem römischen Haushalt, vor allem in den wohlhabenden Familien, stand solches auch außerhalb des Mittelmeerraumes zur Verfügung. In Trier läßt sich Martin, nach seinem Gebet im Krankenzimmer, Öl geben, was offenbar selbstverständlich in einem Privathaus vorhanden war. Auch in Chartres ist das von Bischof Martin gewünschte Öl ohne Umstände rasch aus einem der umliegenden Häuser zu beschaffen. In diesen beiden Fällen genügte eine kleine Menge, da nur so viel Öl zu segnen war, wie anschließend im konkreten Krankheitsfall gebraucht wurde.

Neben der hier bezeugten Praxis, das Krankenöl unmittelbar vor Gebrauch zu bereiten, gab es auch den Brauch, durch den Bischof Öl auf Vorrat segnen zu lassen, um es im Krankheitsfall daheim zur Hand zu haben. Nichts deutet darauf hin, daß die Frau des Comes Avitianus etwas Ungewöhnliches tat, als sie durch einen ihrer Diener Öl zum Bischof bringen ließ, damit dieser es durch seinen Segen zum Krankenöl machte<sup>22</sup>. Auch die häusliche Aufbewahrung des heiligen Öls wird als normaler, allgemein bekannter Brauch vorausgesetzt. Wie diese vornehme Dame werden auch andere christliche Hausfrauen ihrer Zeit dafür gesorgt haben, daß in ihrer Familie das heilige Öl vorhanden war. Aufbewahrt wurde es in der Regel in einer gläsernen Ampulle. Ein solches Ölgefäß dürfte in Material und Gestalt jenen Fläschchen und vasenartigen Standgläsern geähnelt haben, in denen man Kosmetika, Duftöle und Parfums aufzubewahren pflegte. In einem christlichen Haus gab es keinen bestimmten Platz für die Aufbewahrung des heiligen Öls. Doch zeigt das Beispiel der Gattin des Avitianus, daß man darauf geachtet hat, das Krankenöl sicher aufzubewahren. Der von ihr gewählte Platz ist eine höher gelegene Fensternische<sup>23</sup>. Daß das Ölgefäß von ihr mit einem Leinentüchlein, einem

<sup>22</sup> Vgl. Dial. III, 3; s. oben Anm. 19.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.: „*Uas uitreum cum oleo, quod Martinus benedixerat, in fenestra paululum editiore deposuit: puer familiaris incautior linteum superpositum, ampullam ibi esse ignorans, adtraxit. uas super constratum marmore pavementum decidit.*“ Hinsichtlich der Aufbewahrung des gesegneten Öls wird man ähnlich verfahren sein wie bei der häuslichen Aufbewahrung des eucharistischen Brotes, die um diese Zeit im lateinischen Westen noch Hieronymus und Augustinus als unbeanstandeten Brauch voraussetzen. Die Aufbewahrung geschah in einem kleinen, verschließbaren Kästchen, einer *arca* oder *arcula*, oder auch in einem einfachen Leinentüchlein. Einen bestimmten Aufbewahrungsort gab es nicht; vgl. O. NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie, Bonn 1979, 266–278. Was NUSSBAUM über die Aufbewahrung des eucharistischen Sakraments in christlichen Privathäusern der Spätantike sagt, dürfte auch für die



„Velum“, bedeckt wird, hat wohl nicht bloß praktische Gründe, sondern darf auch als Ausdruck der Ehrfurcht gedeutet werden.

Die Antike kannte und schätzte die therapeutische Wirkung des Olivenöls. Doch bei dem in den geschilderten Fällen vorkommenden Öl handelt es sich um Olivenöl, das eigens durch eine Segnung für einen heilenden Gebrauch bereitet worden ist. Das Öl zu segnen, ist Aufgabe des Bischofs<sup>24</sup>. Sein Gebet macht es zu einer „geheiligten“ (*sanctificatus*) oder „heiligen Flüssigkeit“ (*sanctus liquor*). Über die natürliche Heilkraft hinaus birgt das geweihte Öl göttliche Heilkraft in sich. Sie ist in ihm gleichsam gespeichert. Geht das Öl verloren, ist auch der Segen dahin. Die durch die *Benedictio* bewirkte qualitative Veränderung des Öls, das ihm mitgeteilte „Mehr“, demonstriert augenfällig die Erzählung von der wunderbaren Vermehrung des gesegneten Öls: die Fülle des in das Öl überströmenden Segens läßt dieses „wachsen“ und überfließen<sup>25</sup>.

Die göttliche Heilkraft des Öls wird – diese Auffassung teilt Sulpicius mit seinen Zeitgenossen – vergrößert, wenn nicht irgendein Bischof, sondern ein Gottesmann das Öl segnet und gegebenenfalls auch selbst appliziert. Er kann von der sein Inneres erfüllenden *virtus* reicher mitteilen, vor allem, wenn er sie durch vorausgehendes intensives Gebet neu geweckt und gestärkt hat. Zwar läßt Sulpicius keinen Zweifel daran, daß es Gottes Kraft ist, die sich infolge der Segnung dem Öl mitteilt und durch das gesegnete Öl an denjenigen wirksam wird, die es gläubig gebrauchen. Aber die göttliche Heilkraft strömt in größerer Fülle, wenn ein durch Heiligkeit

---

Aufbewahrung des Krankenöls gelten (ebd. 278): Man darf vermuten, daß man „das Gefäß mit der eucharistischen Speise gelegentlich in eine einfache Nische oder auf eine Konsole stellte, den Lararien in den heidnischen Häusern vergleichbar“.

<sup>24</sup> Die von Sulpicius berichtete Bereitung von Krankenöl für den häuslichen Gebrauch und die Segnung des Öls, das Martin selbst bei den Heilungswundern in Trier und Chartres verwendet, geschieht durch den Bischof Martin. Obwohl Sulpicius Wunderheilungen aus der Zeit vor Martins Episkopat zu berichten weiß, ja sogar der Ansicht ist, die Gotteskraft habe ihm in der Zeit vor seiner Bischofsweihe reicher zur Verfügung gestanden (vorher erweckte er zwei Tote, danach nur einen: Dial. II, 4), bleibt die Segnung des Krankenöls der bischöflichen Zeit zugeordnet. Dabei ist der Hagiograph freilich der Auffassung, daß das von einem charismatischen Bischof gesegnete Öl wirkmächtiger ist als das von einem gewöhnlichen Bischof bereitete. Ein Bischof wie Martin konnte die *virtus Dei*, die ihn erfüllte, durch seinen Segen reicher überströmen lassen.

<sup>25</sup> Vgl. Dial. III, 3. Diese Vorstellung einer durch die Segenshandlung mit Gnade und göttlicher Kraft gleichsam aufgeladenen Materie ist charakteristisch für das sich hier schon deutlich abzeichnende metabolische Sakramentenverständnis des Frühmittelalters. Durch das exorzistische und konsekratorische Gebet des Bischofs wird das Öl zum Träger göttlicher Gnade und Heilkraft. Das Sakrament ist die konsekrierte Materie (Wasser, Öl, Brot, Wein); vgl. dazu A. ANGENENDT, *Religiosität und Theologie*. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter: ALW 20/21 (1978/79) 28–55, bes. 43 f.



sich auszeichnender Bischof das Krankenöl bereitet und damit an Kranken handelt; das *opus operantis* erhöht die Effizienz des *opus operatum*<sup>26</sup>.

### 3. Das Gebet über das Öl

Die von Bischof Martin gebrauchten Segensworte erfahren wir nicht. Ein Gebet zur Bereitung von Krankenöl ist erstmals faßbar in der *Traditio Apostolica* (= TrA), einer Kirchenordnung aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts<sup>27</sup>. Sie bietet, von einer Rubrik eingeleitet, den Mustertext eines Segensgebets über das Öl, und zwar im Anschluß an den Text des Eucharistischen Hochgebets. Von jeher war das Ende des Eucharistischen Hochgebets, unmittelbar vor der Schlußdoxologie, eine bevorzugte Einschubstelle für die Segnung von Naturalien<sup>28</sup>. Die römische Liturgie sah die Weihe des Krankenöls bis zur jüngsten Liturgiereform grundsätzlich an dieser Stelle in der Chrisammesse des Gründonnerstags vor; dieser Ansatz bleibt auch nach dem Zweiten Vaticanum möglich<sup>29</sup>. Die TrA dürfte also davon ausgehen, daß der Bischof am Ende des Eucharistischen Hochgebets spezielle „Danksagungen“ spricht, falls einzelne Gläubige etwa Öl, Käse oder Oliven<sup>30</sup> zur Segnung in den Gottesdienst mitgebracht haben. Das erste in der Reihe dieser Segensgebete ist die über das Öl zu sprechende Formel. Die vorangestellte Rubrik bemerkt, daß der Bischof nicht an den angebotenen Text gebunden ist, sondern auch nach eigenem Vermögen Dank sagen kann. Das Ölweihegebet der TrA lautet in sinngemäßer Übersetzung<sup>31</sup>: „Gott, du heiligst dieses Öl und gibst Heiligkeit denen, die es empfangen und damit gesalbt werden, der du mit Öl Könige, Priester

<sup>26</sup> Zur Frage des verdienstvollen Sakramentenspenders in der mittelalterlichen Religiosität vgl. A. ANGENDT, *Religiosität und Theologie* (wie Anm. 25) 40 f. Die Anschauung von der durch die Heiligkeit des Spenders gesteigerten Wirkmächtigkeit seines Heildienstes an Kranken wird in der Heilungsgeschichte aus Chartres deutlich ins Wort gebracht; vgl. Dial. III, 3: Sulpicius läßt Martin über die beiden ihn begleitenden Bischöfe Valentinus und Victricius sagen, ihnen „als den heiligeren sei nichts unmöglich“ (*illis quasi sanctoribus nihil impossibile*).

<sup>27</sup> Vgl. TrA c. 5; B. BOTTE (Hg.), *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (LQF 39), Münster 1989, 18; vgl. die Kommentierung bei KACZYNSKI, *Krankensalbung* (wie Anm. 14) 260 f.

<sup>28</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. 2 Bde, Wien 1962, hier II 323–328.

<sup>29</sup> Vgl. P. MAIER, *Die Feier der Missa chrismatis. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte* (Studien zur Pastoralliturgie 7), Regensburg 1990, 40 f.; 61 f.; 91 f.; 128; 145 f.; 155 f.; 204 f.

<sup>30</sup> Für diese Naturalien hält die TrA (c. 5 und 6) Mustertexte für das Segensgebet bereit; vgl. BOTTE, *La Tradition apostolique* (wie Anm. 27) 18.

<sup>31</sup> Eine deutsche Übersetzung auch bei KACZYNSKI, *Krankensalbung* (wie Anm. 14) 260; vgl. ferner W. GEERLINGS (Hg.), *TrA. Apostolische Überlieferung* (Fontes Christiani 1), Freiburg u. a. 1991, 229.

und Propheten gesalbt hast. Es möge denen Stärkung (*confortationem*) gewähren, die es kosten (*gustantibus*), und Gesundheit (*sanitatem*) denen, die es gebrauchen (*utentibus*).“ Hinsichtlich der Verwendung des Öls läßt der Text des Segensgebets erkennen, daß die Gläubigen das vom Bischof benedizierte Öl mit nach Hause nahmen. Man hat in Krankheit davon getrunken oder sich seiner auf andere Art (durch Salbung der kranken oder schmerzenden Körperteile?) bedient. Dies geschah in therapeutischer Absicht. Die erbetenen Wirkungen sind Heiligkeit der Seele und Kräftigung und Gesundheit<sup>32</sup>.

Wenn wir nach einem zu Lebzeiten Martins gebräuchlichen Gebet zur Bereitung des Krankenöls fragen, stoßen wir auf das Ölweihegebet des Altgelasianums<sup>33</sup>. Es dürfte noch dem ausgehenden vierten Jahrhundert angehören<sup>34</sup>. Nach einer kurzen Geistepiklese erbittet es Schutz „des Leibes, der Seele und des Geistes“ und die Befreiung von „Schmerzen, Schwächen und jeder Krankheit des Leibes“. Es setzt voraus, daß ein Kranker sich selbst mit dem Krankenöl salbt, davon trinkt oder auf andere Weise damit in Berührung kommt. Etwa gleichzeitige Texte aus Syrien und Ägypten erbitten ebenfalls die Errettung aus körperlicher Krankheit und Befreiung von widergöttlichen Mächten (Dämonen), die als Urheber von Krankheiten vorgestellt werden<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. KACZYNSKI, Krankensalbung (wie Anm. 14) 260 f.; E. SEGELBERG, *The Benedictio olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus: Oriens christianus* 48 (1964) 268–281; A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. I. Du III<sup>e</sup> siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942, 29–39.

<sup>33</sup> Vgl. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni circuli . . .*, hg. von L. C. MOHLBERG in Verbindung mit L. EIZENHÖFER und P. SIFFRIN (RED F 4), Rom 1960, 61, nr. 382 (= GeV 382); deutsche Übersetzung bei KACZYNSKI, Krankensalbung (wie Anm. 14) 264. Das Gebet hat sich, geringfügig modifiziert, mit erstaunlicher Kontinuität bis in die Gegenwart behauptet; vgl. Pontifikale für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Bd. IV. Die Weihe des Altares – Die Weihe der Öle. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg–Trier–Zürich, Freiburg 1994, 176, nr. 22.

<sup>34</sup> Vgl. CHAVASSE, *Étude* (wie Anm. 32) 41; KACZYNSKI, Krankensalbung (wie Anm. 14) 263. Die Kenntnis des Gebets *Emitte* (GeV 382) ist freilich in Gallien an der Wende zum fünften Jahrhundert noch nicht anzunehmen, doch ist es als zeitgenössisches Zeugnis aus der römischen Ortskirche ein wichtiges Paralleldokument zu den Aussagen der Martinsschriften des Sulpicius über die gallische Praxis.

<sup>35</sup> KACZYNSKI referiert und kommentiert die diesbezüglichen Texte aus dem Orient; vgl. Krankensalbung (wie Anm. 14) 261–263. Zu beachten ist, daß Sulpicius Severus die Heilung des gelähmten Mädchens in Trier (Vita c. 16) im Zusammenhang mit exorzistischen Handlungen Martins erzählt, worauf FONTAINE (wie Anm. 1, S. 832–862) zutreffend aufmerksam gemacht hat. Im Neuen Testament wird beides (Dämonenkampf und Krankenheilung) ebenfalls zusammengesehen; vgl. etwa Mt 10, 8; Mk 16, 17 f.

Dieser zuletzt angesprochene Aspekt scheint im Unterschied zum römischen Weihegebet *Emitte*, das keine exorzistischen Wendungen enthält, in der gallischen Kirche ebenfalls stark beachtet und bei der Ölweihe ins Wort gebracht worden zu sein. Der *benedictio olei* ging ein *exorcismus olei* voraus. Sulpicius Severus bezeugt diese Reihenfolge, wenn er von Martin sagt, er habe das Krankenöl gesegnet *cum exorcismi praefatione*<sup>36</sup>. An den anderen Stellen, wo ausdrücklich nur von einer Segnung des Öls (*benedicere*) die Rede ist, dürfte der Exorzismus mitgemeint sein. Wir dürfen uns ein frei und vernehmlich gesprochenes Gebet (*praefatio*) vorstellen, das in seinem ersten exorzistischen Teil dem Urheber des Bösen gebot, vom Öl zu weichen und im zweiten Teil Gott oder Jesus Christus bat, durch das gesegnete Öl Heil und Gesundheit zu schenken. Diese zweipolige Struktur (Exorzismus und Benedictio) mit den geschilderten unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkten ist nämlich charakteristisch für die ältesten gallischen Texte zur Segnung des Krankenöls. Sie begegnen uns zwar erst im Bobbio-Missale und wurden wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aufgezeichnet<sup>37</sup>. Daß sie Exorzismus und Segnung verbinden, entspricht aber einer älteren gallischen Tradition, die in den Martinsschriften des Sulpicius erstmals greifbar ist<sup>38</sup>. Von einer Segensgebärde hören wir nichts.

#### 4. Der Gebrauch des heiligen Öls

Aus den bisherigen Ausführungen ist schon klar geworden, daß der Umgang mit dem Krankenöl sich in der Spätantike auffällig unterschied von der heutigen Praxis einer dem Priester reservierten Salbung mit dem vom Bischof geweihten Krankenöl. Zu Lebzeiten Martins ist die Segnung des Öls zwar auch Sache des Bischofs. Falls er einen Kranken besucht, appliziert er das Krankenöl auch selbst. In der Regel aber bringen die Gläubigen Öl zur Segnung zum Bischof, das sie dann als geweihtes

<sup>36</sup> Vgl. Dial. III, 2.

<sup>37</sup> Vgl. The Bobbio Missal. A Gallican mass-book ... Text. Ed. by E. A. LOWE (HBS 58), London 1920, 172 f., nr. 574–576 (*Exorcismus olei* gefolgt von zwei Formeln zur *Benedictio olei*); vgl. KACZYNSKI, Krankensalbung (wie Anm. 14) 267; CHAVASSE, Étude (wie Anm. 32) 76–79.

<sup>38</sup> Die Kombination von Exorzismus und Konsekration des Öls bezeugt z. B. das spätestens ins 7. Jahrhundert zu datierende gallisch-altspanische Gebet *In tuo nomine*, das in karolingischer Zeit auch in römische Ordines eindrang. Vgl. den Text bei J. JANINI (Hg.), Liber Ordinum episcopal (Cod. Silos Arch. Monástico, 4), Abadia de Silos (Burgos) 1991, 69–71; zu der in der römisch-fränkischen Liturgie rezipierte Gestalt vgl. M. ANDRIEU, Les Ordines Romani du haut Moyen-âge. 5 Bde (SSL 11. 23. 24. 28. 29), Löwen 1948–1961, hier V 233–235 (OR 50); C. VOGEL/R. ELZE (Hg.), Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. 3 Bde (StT 226. 227. 269), Vatikan 1963–1972, 79 f., nr. 295 f.; F. E. WARREN, The Leofric Missale, Oxford 1883, 257 f. (Lothringen 9./10. Jh.).

Krankenöl in ihre Familien mitnehmen. Es wird im Haus aufbewahrt und im Bedarfsfall gebraucht, ohne daß der Bischof oder ein Priester interveniert. Der Kranke nimmt das Krankenöl nach Art einer Medizin ein oder salbt sich damit (läßt sich damit von Familienangehörigen salben).

Sulpicius Severus bezeugt als Applikationsmodus zwar nur die Verabreichung des geweihten Öls in den Mund des/der Kranken. Doch erklärt sich dies aus der Art der von Martin erbetenen Heilungen. Es lag nahe, das Krankenöl in den Mund zu geben, wenn es galt, die Zunge einer Stummen zu lösen<sup>39</sup>. In diesem Fall berührte das heilige Öl das kranke Organ, teilte ihm seine Heilkraft mit und machte es durch die heilsame Berührung heil. Auch im Fall des im Koma liegenden Mädchens in Trier<sup>40</sup> wurde das heilige Öl sinnvollerweise in den Mund gegeben, offenbar in der Absicht, die Atemwege der Kranken mit dem Krankenöl zu „salben“ und wieder funktionstüchtig zu machen, damit das Leben in den halbtoten Körper zurückströmen konnte<sup>41</sup>.

Beim Gebrauch des Krankenöls durch Laien darf man neben der Einnahme des Öls<sup>42</sup> auch an seine Applikation in Form der Salbung denken. Zwar sagt Sulpicius das nicht ausdrücklich. Aber die Annahme legt sich vom Neuen Testament her nahe<sup>43</sup> und gewinnt an Gewißheit durch die entsprechenden Hinweise in den zeitgenössischen Weihegebeten<sup>44</sup>. Außerdem bezeugt gut ein Jahrhundert später Caesarius von Arles († 542) die

<sup>39</sup> So bei der aus Chartres berichteten Heilung: Dial. III, 2.

<sup>40</sup> Vita s. Martini c. 16.

<sup>41</sup> In den Augen des Hagiographen ist der physische Kontakt des Gottesmannes Martin, der durch Körperkontakt (*contactu eius*) die heilende Gotteskraft (*virtus*) den gelähmten Gliedern der Kranken mitteilt, von entscheidender Bedeutung. Dieser heilende Kontakt kann aber die inneren Organe der Kranken nicht erreichen. Diesen wird die göttliche Heilkraft deshalb durch das eingegebene heilige Öl vermittelt, das die göttliche Heilkraft infolge der *Benedictio* in sich birgt. Für die Vorstellung vom geweihten Öl als Träger der Gnade vgl. oben Anm. 25. Vielsagend ist diesbezüglich vor allem die Terminologie des gallisch-altspanischen Ölweihegebets *In tuo nomine* (Anm. 38), wo es etwa heißt: „*uirtutis tuae medicinam in hoc oleo (!) propitiatus infundas . . . Descendat domine super hoc oleo potentiae tuae donum . . .*“.

<sup>42</sup> Dieser Gebrauch des Krankenöls wird durchweg in den Segensgebeten eigens erwähnt; vgl. TrA c. 5 (*qui gustant*): BOTTE, La Tradition apostolique (wie Anm. 27) 18; GeV 382 (*omni . . . gustanti . . . tutamentum corporis animae et spiritus*); vgl. ferner das zweite Segensgebet des Bobbio-Missales (wie oben Anm. 37), nr. 576 (*qui ex eo ongenti sunt aut . . . sumant*); das gallisch-altspanische Gebet *In tuo nomine* (wie oben Anm. 38) nennt das Krankenöl „*unguentum atque potionis admixtum*“, wodurch beide Anwendungsarten erfaßt sind: das Salben und die Beimischung des Krankenöls zu einem dem Kranken zu verabreichenden Trank.

<sup>43</sup> Vgl. Mk 6, 12 f.; Jak 5, 14 f.

<sup>44</sup> Vgl. die in Anm. 42 angeführten Texte, die mehr oder weniger ausdrücklich auch von der Salbung mit dem geweihten Krankenöl sprechen; ferner die Belege in Anm. 45 und 46.



Salbung mit Krankenöl als herkömmliche Praxis der gallischen Kirche. Er ermahnt seine Gläubigen, im Krankheitsfall nicht zu heidnischen und magischen Heilpraktiken ihre Zuflucht zu nehmen, sondern die Eucharistie zu empfangen und sich vom Priester das gesegnete Öl geben zu lassen, um damit sich selbst zu salben oder von den eigenen Angehörigen salben zu lassen<sup>45</sup>. So zu verfahren empfiehlt auch Bischof Eligius von Noyon († 660)<sup>46</sup>. Auch er rechnet damit, daß die Gläubigen im Bedarfsfall das Krankenöl von der Kirche erbitten und selbst applizieren.

Die Deutung der Krankensalbung als Sterbevorbereitung ist der alten Kirche fremd. Insofern braucht es nicht zu verwundern, daß in der erbaulichen Schilderung von Martins Heimgang, die Sulpicius Severus uns im Brief an seine Schwiegermutter Bassula hinterlassen hat<sup>47</sup>, die Krankensalbung mit keiner Silbe erwähnt wird. Die Salbung mit dem Krankenöl gehörte nicht in die Sterbesituation; sie wurde vollzogen, wo Genesung erhofft wurde.

Der Fall der todkranken Gelähmten in Trier ist in dieser Hinsicht eher eine Ausnahme. Das Mädchen, das Martin in Chartres mit Hilfe des Krankenöls heilte, war zwar stumm, aber von seiner Sprachlosigkeit abgesehen, gesund. Auch das im Haus aufbewahrte Krankenöl wurde gewiß nicht nur angewandt, wenn jemand lebensgefährlich erkrankt war. Es diente als überirdisches Heilmittel, wann immer es galt, gegen die Krankheit eines Familienangehörigen anzukämpfen, auch wenn diese Krankheit keine Krankheit zum Tod war. Als heilsame Wirkung erhoffte man sich die Befreiung aus den Fesseln der Krankheit, Heilung und Wiederherstellung der vollen Lebenskraft.

#### IV. Eine bemerkenswerte Antwort aus Rom

Vor dem Hintergrund der heutigen, seit der Karolingerzeit im Abendland vorherrschend, dann auch obligatorisch gewordenen Fei ergestalt der Krankensalbung könnten Zweifel aufkommen, ob wir es denn bei der geschilderten Praxis im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien überhaupt mit dem zu tun haben, was seit der hochmittelalterlichen

<sup>45</sup> Vgl. Sermo 13, 3: CChr. SL 103, 66 f.; Sermo 50, 1: ebd. 225; Sermo 52, 5: ebd. 232; Sermo 184, 5: ebd. 104, 751; vgl. KACZYNSKI, Krankensalbung (wie Anm. 27) 270.

<sup>46</sup> Vgl. Vita Eligii: MGH. SRM 4, 707.

<sup>47</sup> Epistula tertia: CSEL 1, 146–141; FONTAINE (wie Anm. 1) Bd. 1, 334–345 (Text und französische Übersetzung); Bd. 3, 1263–1352 (Kommentar). Auffällig ist allerdings, daß Sulpicius Severus von einer Überbringung des Viaticums an den sterbenden Bischof von Tours nichts weiß, während die Vita Ambrosii (c. 47, 3) sehr wohl berichtet, wie dem im gleichen Jahr wie Martin verstorbenen Bischof von Mailand kurz vor dem Verscheiden die Wegzehrung gebracht wurde.



Scholastik als fünftes in der Reihe der sieben Sakramente genannt wird<sup>48</sup>. In diesem Zusammenhang liegt es nahe, an eine römische Äußerung zu erinnern, die noch der Zeit des Sulpicius angehört. Es handelt sich um die authentische Auskunft, die Papst Innozenz I. im Jahre 416 Bischof Decentius von Gubbio gegeben hat<sup>49</sup>. Dieser hatte den Papst unter anderem wegen des schriftgemäßen Vollzugs der Krankensalbung konsultiert. Beunruhigt durch die Tatsache, daß der Jakobusbrief als Spender der Salbung nur die *Presbyteroi* nennt (vgl. Jak 5, 14 f.), worunter der Fragesteller ausschließlich Priester versteht, wollte er wissen, ob auch ein Bischof Kranke mit dem Krankenöl salben dürfe. Papst Innozenz I. antwortete sinngemäß: Selbstverständlich darf der Bischof tun, was den Presbytern zu tun erlaubt ist; da es seine Sache ist, das Öl für die Salbung zu weihen, kann er erst recht auch damit salben, wenn er selbst einen Kranken aufsucht. In Jak 5, 14 f. sei von kranken Gläubigen die Rede, die mit dem heiligen Öl zu salben seien. „Dieses Öl wird vom Bischof geweiht und darf nicht nur von den Priestern, sondern von allen Gläubigen in eigener Not oder in der Not der Ihrigen zur Salbung verwendet werden.“<sup>50</sup> Abschließend betont Innozenz I., die Salbung mit Krankenöl gehöre zu den Sakramenten und dürfe deshalb an den Büßenden nicht vollzogen werden. Denn die wegen ihrer schweren Verfehlungen zeitweilig Exkommunizierten waren bis zur ihrer Rekonziliation vom Sakramentenempfang, und damit auch von der Krankensalbung, ausgeschlossen.

Diese authentische römische Auskunft bestätigt den Befund, den wir für etwa die gleiche Zeit aus den Martinsschriften des Sulpicius als Praxis der gallischen Kirche kennengelernt haben: Die Weihe des Krankenöls geschieht im Normalfall durch den zuständigen Bischof. Das durch das Segensgebet des Bischofs (Priesters<sup>51</sup>) bereitete heilige Öl kann vom

<sup>48</sup> Sāhe man die uns in den spätantiken und frühmittelalterlichen Quellen entgegentretende Praxis nicht als eine Form des Krankensakraments an, müßte man annehmen, daß es Jahrhunderte hindurch das Sakrament der Krankensalbung nicht gegeben habe. Wollte man behaupten, es habe sich nur dann um das Sakrament der Krankensalbung gehandelt, wenn ein Bischof oder ein Priester das geweihte Öl einem Kranken appliziert hätte, würde man den Quellen nicht gerecht, die von einer solchen Unterscheidung nichts wissen.

<sup>49</sup> DH 216; vgl. R. CABIÉ (Hg.), *La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio* ... (Bibl. RHE 58), Löwen 1973, 31 (Text); 56–61 (Kommentar); CHAVASSE, *Étude* (wie Anm. 32) 89–99; KACZYNSKI, *Krankensalbung* (wie Anm. 14) 268–270.

<sup>50</sup> DH 216: „*Quod non est dubium (sc. Iac. 5, 14s.) de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopis confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum.*“

<sup>51</sup> Im antiochenischen Liturgiebereich bezeugt die Rubrik vor dem Ölweihegebet im *Testamentum Domini* (5. Jh.) die Segnung des Krankenöls auch durch einen Priester; vgl. KACZYNSKI, *Krankensalbung* (wie Anm. 14) 261. Das Gregorianische Sakramentar

Bischof selbst oder seinen Presbytern einem Kranken auf verschiedene Art (eingeben, salben) appliziert werden. Das Krankenöl kann aber auch von allen anderen Gläubigen, also Laien, in der Weise gebraucht werden, daß sie selbst im Krankheitsfall davon einnehmen, sich damit salben oder an kranken Angehörigen die Salbung vollziehen. Das Krankenöl wird wie die aufbewahrte Eucharistie als bleibendes Sakrament betrachtet. Die Austeilung dieses wirksamen Heilszeichens muß nicht unbedingt durch ordinierte Amtsträger erfolgen, wie auch das eucharistische Sakrament in den ersten Jahrhunderten von den Angehörigen ihren Kranken überbracht worden ist<sup>52</sup>.

Im Bereich der Kommunionsspendung ist neuerdings eine Rückkehr zu der älteren Praxis erfolgt: Laien, Männer und Frauen, dürfen als Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen die Priester und Diakone bei diesem Dienst unterstützen. Was die Krankensalbung betrifft könnte man sich, nimmt man den liturgiehistorischen Befund ernst, durchaus eine ähnliche Entwicklung vorstellen. Die Kirche könnte sich darauf besinnen, daß in ihr lange Zeit auch Laien mit dem Krankenöl salben durften. Es könnte also durchaus wieder dahin kommen, daß nicht nur Bischöfe und Priester die heilige Salbung feiern, sondern daß Diakone und beauftragten Laien diese beim Dienst der Krankensalbung unterstützten.

bezeugt für Rom eine Konzelebration der Ölweihe durch den Bischof und seine Presbyter (*benedicat tam dominus papa quam omnes presbyteri*); vgl. ebd. 263. Caesarius von Arles spricht von dem vom Priester gesegneten Krankenöl, das die Gläubigen im Bedarfsfall von diesem erbitten sollen; vgl. ebd. 270. Die geltende liturgische Ordnung sieht vor, daß ein die Krankensalbung feiernder Priester die Ölweihe selbst vollziehen kann, falls kein vom Bischof geweihtes Krankenöl zur Hand ist; vgl. DIE FEIER DER KRANKENSAKRAMENTE. Zweite Auflage. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u. a. 1994, 92; Anhang III, S. 239. Zur heutigen Feiergestalt des Krankensakraments im deutschen Sprachgebiet vgl. A. HEINZ, Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes: LJ 45 (1995) 131–151; DERS., Aspekte liturgischer Begleitung in Krankheit, Sterben und Tod: TThZ 105 (1996) 250–258.

<sup>52</sup> Vgl. NUSSBAUM (wie Anm. 23) 76.

## Was hat Petrus Canisius der Religionspädagogik heute zu sagen?

Erwägungen anlässlich seines 400. Todestages

Am 21. Dezember 1597 starb Petrus Canisius. Leo XIII. nannte ihn 1897 den zweiten Apostel Deutschlands. Pius IX. hat ihn 1925 heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben. Seine Katechismen erreichten bis zu seinem Tod fast 200 Auflagen und blieben bis ins 19. Jahrhundert die einflußreichsten Lehrbücher des Glaubens und Anleitungen zum christlichen Leben in deutschen Landen und darüber hinaus, so daß der Begriff „Canisi“ ein Synonym für Katechismus überhaupt wurde. Dies sind Gründe genug, sich anlässlich des 400. Todestages dieses großen Katecheten Gedanken darüber zu machen, was Canisius für die heutige religionspädagogische Situation zu sagen haben könnte. Die christlichen Kirchen leiden in der Gegenwart unter einer viel beklagten „Traditionskrise“ des Glaubens. In Religionsunterricht und Katechese zeichnen sich zwei extreme Lösungsstrategien ab. Ein Ansatz geht dahin, den heute überwiegend kirchenfernen und „autonomen“ Adressaten aus dem christlichen Traditionsvorrat nur noch ein ihren Lebenssituationen angepaßtes Orientierungsangebot zu unterbreiten, aus dem sie sich beliebig bedienen können. Dem steht die Forderung kirchenamtlicher Verlautbarungen gegenüber, die (jungen) Menschen mit der integralen, authentischen Glaubenslehre der Kirche zu konfrontieren. Angesichts dieser Problemlage soll im folgenden Beitrag der Blick auf Petrus Canisius gerichtet werden. In einer außerordentlichen Krisenzeit der Kirchengeschichte ist er zum katholischen Reformator, auch und gerade auf katechetischen Gebiet, geworden und hat vielen Menschen Orientierung gegeben und erneuten Zugang zum christlichen Glauben in der katholischen Kirche verschafft. Welche Bedeutung kommt dabei seinen Katechismen zu? Sind sie etwa ein klassisches Beispiel von hoher Autorität für den zweiten der genannten Strategieansätze?

Vor einer ungeschichtlichen, kurzschlüssigen Anwendung wird man sich allerdings hüten müssen. Die epochalen geistesgeschichtlichen und sozio-kulturellen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte gestatten keine Gleichsetzung der Voraussetzungen und Verhältnisse von damals und heute. Wenn wir die katechetische Bedeutung des Canisius recht würdigen wollen, werden wir neben den Ähnlichkeiten der Situation damals und heute auch auf die erheblichen historischen Unterschiede zu achten haben.

Im Folgenden wird nach einem Blick auf die religiöse Ausgangslage in der Zeit der Gegenreformation das religiöse Erziehungskonzept des Canisius und die Rolle seiner Katechismen beleuchtet und nach Einsichten gesucht, die für die heutige religionspädagogische Situation bedeutsam sein könnten.

### 1. Zur katechetischen Situation damals

Die Darstellung der katechetischen Situation in der Zeit nach dem Mittelalter ist ein schwieriges Unterfangen.<sup>1</sup> Aufgrund der Quellenlage läßt sich kaum eine eindeutige Praxis nachweisen. Versuche der Beschreibung laufen Gefahr, literarisch aufscheinende Vorstellungen zu verallgemeinern. Noch bis in die Mitte dieses Jahrhunderts war die kirchengeschichtliche Sicht durch konfessionelle Kontroversen gekennzeichnet. Protestantische Autoren neigten dazu, ein düsteres Bild zu zeichnen, um die Reformation zu rechtfertigen und ihre Errungenschaften in hellem Licht aufleuchten zu lassen. Katholische Vertreter bemühten sich hingegen darum, die damalige Kirche apologetisch zu verteidigen. Inzwischen sind einseitige Darstellungen weithin überwunden. Ein Urteil über die Katechese einer Zeit hängt von der sicheren Erkenntnis über ihre Wirkungen ab. Eine solche Wirkungsgeschichte ist aber noch nicht geschrieben worden. Immerhin gibt es bekannte Fakten, an die in aller Kürze erinnert sei.

Schon lange vor den Katechismen Luthers und Canisius' gab es „Katechismen“ im Sinne von Glaubensformeln, die oft bildlich dargestellt wurden, vor allem der Dekalog, meist im Kontext der Beichte. Im 15. Jahrhundert sind Katechismustafeln an Kirchen, Schulen und Spitälern zu finden.<sup>2</sup> Sie lassen vermuten, daß viel Unwissenheit bei den einfachen Leuten vorhanden war. Man kann zwar für diese Zeit auf eine intensive Volksfrömmigkeit verweisen, die sich in den herrlichen Domen und Kirchen, in Kirchenlied, Wallfahrten und Heiligenverehrung, in unzähligen frommen Stiftungen, sowie in der Existenz zahlreicher Bruderschaften, caritativer Armen-, Waisen-, Siechenhäuser und Pilgerhospizen widerspiegelt. Die katechetische Praxis litt jedoch zugleich unter einer inhaltlich und spirituell ausgetrocknetem Glaubensverkündigung. Im Mittelalter hatten sich Theologie und Bischofsamt auseinander bewegt. Daraus erwuchs

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden E. PAUL, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. I, Freiburg u. a. 1993, 315 ff.

<sup>2</sup> So ließ beispielsweise Nikolaus von Kues (1401–1464) als päpstlicher Legat an der Domkirche zu Hildesheim eine Tafel aufhängen mit dem deutschen Text des Vaterunsers (das er in seinen Vaterunser-Auslegungen als „Summe“ des Glaubens interpretiert), des Ave Marias, des Glaubensbekenntnisses und der zehn Gebote. Vgl. zum katechetischen Anliegen des Cusanus W. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen, Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues, Stuttgart 1991, 23.



einerseits eine „Theologisierung der Katechese“, die den „gemeinen Mann“ (Martin Luther) nicht erreichte. Andererseits hatte sich die Glaubenspraxis von der Wissenschaft gelöst und war theologisch ausgezehrt: „Randfragen gerieten in die Funktion des Glaubensfundaments. Werkegerechtigkeit und magisches Sakramentenverständnis prägten mehr und mehr das christliche Leben.“<sup>3</sup>

Der existentiell und glaubenspraktisch denkende Martin Luther gab deshalb im Jahre 1529, somit in der frühen Phase, als er noch nicht an eine Trennung von der römischen Kirche dachte, seine Katechismen für Hausväter, Pfarrer und Prediger heraus, um der beklagenswerten religiösen Ungebildetheit abzuhelpfen. In der Vorrede zu seinem „Kleinen Katechismus“ klagt er über das Versagen der Pfarrer und Bischöfe und die „elende Not“, die er als Visitator in den Dörfern erfahren habe.

Ein ähnliches Anliegen bewegte auch Canisius, der im Jahre 1555 seinen sogenannten Großen Katechismus, die „Summa doctrinae christianae“ aus pastoraler Absicht als Handbuch für Geistliche, Studenten und gebildete Laien schrieb. Freilich tat er es nicht bloß aus eigenem Antrieb, sondern um einem Wunsch Kaiser Ferdinands I. zu entsprechen. Dieser forderte „einen gemeinen christlichen Katechismus, welcher die katholischen Lehrsätze in ihrem Gegensatz zu den Zeitirrtümern behandle; dabei sollte er methodisch sein und die Stücke enthalten, welcher jede gute Christ wissen müsse.“<sup>4</sup> Canisius enthielt sich dabei der damals zwischen Reformatoren und Gegenreformatoren üblichen, demagogischen Polemik. Ihm ging es um eine positive Darstellung der Glaubensbotschaft. In einer religiös sehr unruhigen Zeit wollte er Orientierung geben.

## 2. Ein pädagogisches Gesamtkonzept des Canisius und des jungen Jesuitenordens

Anlässlich des Jubiläums in diesem Jahr wird Petrus Canisius unter vielfältigen Aspekten gewürdigt: als Jesuit, als Reformator, als Schriftsteller, als Theologe, als Prediger, Pädagoge und Katechet. Wenn er auch als Verfasser der Katechismen am bekanntesten wurde, so machen diese doch nur einen Bruchteil seines Lebenswerks aus. Sie müssen daher im pädagogischen Gesamtzusammenhang und dürfen in ihrer religionspädagogischen Funktion nicht isoliert davon verstanden werden. Wie Eugen Paul dargelegt hat<sup>5</sup>, ist für Canisius wie für die Jesuitenpädagogik seiner

<sup>3</sup> A. LÄPPLE, *Kleine Geschichte der Katechese*, München 1981, 85.

<sup>4</sup> O. BRAUNSBERGER, *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1893, 13 (im Folgenden zitiert: BRAUNSBERGER).

<sup>5</sup> Vgl. E. PAUL, *Petrus Canisius als Katechet und Pädagoge*, in: J. OSWALD/P. ROMMEL (Hrsg.), *Petrus Canisius. Reformator der Kirche*, Augsburg 1996, 194 ff.



Zeit Erziehung ein sehr früh angelegter und ganzheitlicher Prozess, in den wie selbstverständlich die religiöse Dimension integriert ist. Die Erziehung sollte den Tagesablauf vom Morgen bis zum Abend prägen und eine Ordnung des ganzen Lebens einüben. Das Vorbild und der Einfluß der Eltern sowie der Großfamilie bestimmte den Kontext, in den auch die damalige Schule gehört, die wiederum auf ganzheitliche Erziehung ausgerichtet war. Die ausdrückliche religiöse Katechese bildete in diesem Ganzen nur einen verhältnismäßig kleinen Anteil.<sup>6</sup> Die Kinder werden darin, methodisch geschickt, durch Belohnungen und durch Auflockerungen des Unterrichts motiviert, die vorher erläuterten Katechismus-Formulierungen auswendig zu lernen.<sup>7</sup> Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß solche explizite Katechese eingebettet war „in ein selbstverständlich vorausgesetztes und geübtes Glaubensleben“.<sup>8</sup>

Die Idee einer solchen einheitlichen Erziehung, die Natur und Übernatur harmonisch miteinander zu verbinden suchte, hängt mit einem Grundzug der „Ganzheitlichkeit“ zusammen, der das gesamte Denken und Handeln des Canisius, sein Leben und Werk, kennzeichnet.<sup>9</sup> So ist auch Glauben für ihn eine totale Hinwendung zu Gott, in die alle Fähigkeiten und Kräfte des Menschen eingebunden sind. Karheinz Diez charakterisiert den canisianischen Glaubensbegriff richtig, wenn er ihn so umschreibt: „Kontemplation und Aktion, Erkennen und Tun, Erleuchtung und Willensentscheidung durch die Tat zusammen schaffen den vollen und lebendigen Glauben.“<sup>10</sup>

Ganzheitliches Glaubensleben – das ist auch das Grunddatum, das die canisianischen Katechismen voraussetzen und vertiefen wollen. Die Adressaten, an die Canisius sich richtete, lebten noch – wie oben schon angedeutet – in einer von christlichem Kult, Brauchtum, Gottesglauben und entsprechenden Lebensgewohnheiten geformten Gesellschaft. Es geht Canisius in der „Summa doctrinae christianae“ darum, diesen Menschen begriffliche und sprachliche Hilfen für eine verstandesmäßige Orientierung im Glauben zu geben. Dabei wird sein Gesamtkonzept der religiösen

<sup>6</sup> Eine von Canisius wohl beeinflusste und mitgetragene Ordnung der Ingolstädter Lateinschule sah beispielsweise vor: „Am Freitag solle der Katechismus docirt und explicirt und am Samstag das sonntägliche Evangelium mit der Epistel exponirt und verdeutscht werden.“ Zitiert nach E. PAUL, ebd. 198; vgl. auch M. LUNDBERG, Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540–ca. 1650), bes. 321–330.

<sup>7</sup> Das geschah z. B. mit Hilfe von Katechismus-Liedern nach einem von Canisius herausgegebenen „Catechismus in reimen gesetzt, zum singen“ (1569). Vgl. E. PAUL, ebd. 199.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. K. DIEZ, Canisius als Theologe, in: J. OSWALD/P. RUMMEL, ebd. 190 f.

<sup>10</sup> Ebd. 190.

Erziehung deutlich. Der Große Katechismus beginnt mit der Frage: „Wer ist ein Christ zu nennen?“ und antwortet darauf: „Der, welcher getauft ist, und die heilsame Lehre Jesu Christi, des wahren Gottes und Menschen, in seiner Kirche bekennt.“<sup>11</sup> Christsein wird somit als ein sakramentaler und existentieller Lebensvollzug verstanden, getragen vom Geheimnis der Inkarnationswirklichkeit, das sich begrifflich-rationaler Erkenntnis entzieht. Der nächste, zweite Abschnitt gibt einen Überblick über den Aufbau des Katechismus und benennt zwei im biblischen und patristischen (augustinischen) Gedankengut wurzelnde Grundpfeiler der „christliche Lehre“: „Weisheit“ und „Gerechtigkeit“. Weisheit umfaßt die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe. Gerechtigkeit realisiert sich in ethischem Verhalten, im Meiden des Bösen und in der Übung des Guten.<sup>12</sup>

Canisius folgt Augustinus und Thomas, sowie der gesamten Tradition, die auch Luther übernommen hatte, wenn er das Apostolische Glaubensbekenntnis („Glaube“), das Vaterunser („Hoffnung“) und die Zehn Gebote („Liebe“) zu den Gegenständen des Katechismus macht. Dem schließt er die Darstellung der Sakramente und ein Lehrstück über die christliche Gerechtigkeit an.

Glauben definiert er im ersten Hauptstück als „eine Gabe Gottes und ein Licht, durch das der Mensch erleuchtet wird, für wahr hält und an dem festhält, was von Gott zu glauben geoffenbart wird“.<sup>13</sup> Diese Formulierung darf nicht mißverstanden werden im Sinne eines bloßen intellektualistischen und „doktrinalistischen“ Fürwahrhaltens von Sätzen. Das Traditionsargument und der Konsens der Kirche sind nach Canisius die entscheidenden Kriterien für Echtheit und Glaubwürdigkeit. Der rationalistische Zug der späteren Katechismen der Aufklärungszeit, etwas des Jesuiten Joseph Deharbe, findet sich bei Canisius nicht. Dafür ist er zu sehr durch die spätmittelalterliche, von der *Devotio moderna* mitgeprägte Frömmigkeit beeinflusst, bei der intellektuelle und affektive Mystik zusammenfließen.<sup>14</sup> Für Canisius ist Glaube in erster Linie personaler Vertrauensglaube: „Denn der Glaube sieht nicht auf den Lauf der Natur, er traut nicht der Erfahrung der Sinne, auch nicht der menschlichen Macht und Vernunft, sondern er stützt sich auf Gottes Kraft und Ansehen ... Deshalb ist es auch eine vorzügliche Eigenschaft des Glaubens, daß er allen

<sup>11</sup> *Catechismus maior seu Summa doctrinae christianae ante-tridentina* I, 1 (Dieses und die folgenden Zitate stammen aus meiner eigenen Übersetzung nach F. STREICHER, *S. Petri Canisii doctoris ecclesiae catechismi latini et germanici*, I, 6 (im Folgenden zitiert: Streicher).

<sup>12</sup> Ebd. I, 2.

<sup>13</sup> Ebd. I, 4.

<sup>14</sup> Vgl. DIEZ, ebd. 185.

Verstand gefangen nimmt in den Gehorsam Christi, bei dem kein Ding schwer, ja keines unmöglich ist.“ Von diesem Glauben, der gehorsames Sich-Loslassen und an Christus Festmachen bedeutet und aus „übernatürlicher“ Erfahrung lebt, kann er sagen, er sei das „Licht der Seele, die Tür des Lebens und das Fundament des ewigen Heiles.“<sup>15</sup> Glauben ist ganzheitliches Erkennen, aufs engste verbunden mit Hoffnung und Liebe als der Erfüllung der Gebote.

Diesem Glaubensverständnis entspricht die Tatsache, daß Canisius Katechismus und Gebetbuch zusammensieht. Ist schon die „Summa“ ein „Erbauungsbuch“, ganz geformt von der Sprache der Bibel und der Väter, so fügt Canisius dem (kleinen) Katechismus für die Kinder exemplarische Gebetstexte und Anleitungen zum Empfang des Bußsakramentes und der Eucharistie an. Auch die deutsche Fassung des Catechismus minor, im Jahr 1561 entstanden, wurde mit seinem „Betbuch“ verschmolzen und erhielt als sechsten Teil eine Zusammenstellung von Schrift- und Väterworten.<sup>16</sup> Eine pädagogische Begründung für die Verbindung von Katechismus und Gebetbuch findet sich in der Vorrede zu seinem Beicht- und Kommunionbüchlein von 1579: „Soll der wahre christlich Glaub in unsern Herzen, wie billig zunehmen, auch erhalten und geoffenbart werden, so muß er ja seine eigene und gewisse Übung haben. Unter solchen Übungen sein nun gar trefflich und heilsam, müssen auch in der Christenheit für und für getrieben werden, diese drei Stück: Beten, Beichten und Communizieren. Denn sonst ist der Glaub kraftlos und mehr todt dann lebendig, so er sich nit erzeiget in der Andacht zu beten, in der Gottesfurcht zu beichten und in der Danksagung und göttlicher Liebe der Communio oder bei dem Brauch des hochwürdigsten Sakrament des Altars, welches ja alle andern Sakrament übertrifft.“<sup>17</sup> In diesen Sätzen wird noch einmal deutlich, in welchen religiösen und pädagogischen Lebenszusammenhang die Katechismen einzuordnen sind. Wenn sie daraus isoliert würden, verlören sie ihre Funktion, die nun näher zu betrachten ist.

### 3. Inhaltliche Elementarisierung des Glaubens in den Katechismen

Hinter dem Titel „Summa“ (*doctrinae christianae*), den Canisius seinem ersten Katechismus gibt, steht ein katechetisch-didaktisches Anliegen.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Summa doctrinae christianae ebd.

<sup>16</sup> Vgl. BRAUNSBERGER. Ebd. 128.

<sup>17</sup> BRAUNSBERGER, 148.

<sup>18</sup> Canisius schließt damit wohl bewußt an die scholastischen theologischen Summen an. Schon Thomas von Aquin klagte über die vielfältigen unnützen Fragestellungen, Artikel und Argumente der Lehrbücher seiner Zeit. Er wollte in seiner „Summa theologiae“ den Glauben kurz und klar (*breviter ac dilucide*) zusammenfassen. Das Ergebnis war aber schließlich im Unterschied zur „Summa“ des Canisius ein voluminöses, sehr schwer zu lesendes Werk.

Ein von Ignatius von Loyola selbst oder in seinem Auftrag 1554 in Rom verfaßtes Gutachten behandelt die Frage, wie die Sache der Religion besonders in Deutschland zu fördern sei. Das Gutachten verweist darauf, daß die Protestanten ihre Theologie durch Predigten und Schriften volkstümlich und allgemein verständlich gemacht hätten. Es kommt zu dem Schluß: „Wir müssen eine kleine kurze Theologie verfassen, in welcher die nicht angestrittenen Lehren kurz, die angestrittenen länger behandelt werden mit Beweisen aus der Schrift, aus Kirchenversammlungen und Vätern.“<sup>19</sup>

Die „Summa doctrinae christianae“ des Canisius ist ein solcher Versuch, den Glauben auf konstitutive und wesentliche Strukturen und Bausteine hin zu konzentrieren. In allen Teilen des Büchleins finden sich Zusammenfassungen, „Summen“ der Glaubenswahrheiten. Schon am Anfang steht die Frage: „Wie kann man die christliche Lehre kurz zusammenfassen?“ „Quo compendio christianam doctrinam licet complecti?“.

Die fünfte Frage des ersten Kapitels möchte wieder wissen, ob es „eine Glaubensregel und gleichsam einen Inbegriff (Summa)“ gibt.<sup>20</sup> Canisius verweist in der Antwort traditionsgemäß auf die zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Sie werden entsprechend dem Wirken der göttlichen Dreifaltigkeit in drei Hauptteile Schöpfung (Artikel 1), Erlösung (Artikel 2–7) und Heiligung (Artikel 8–12) gegliedert. Da der mittlere Hauptteil umfangreicher ausfällt, formuliert Canisius auch an dieser Stelle wieder mit Hilfe dreier biblischer Zitate (Tit 2, 11–15, Eph 2, 10 und 2 Kor 5, 15) eine soteriologische „Summe der Artikel von der zweiten Person in der Gottheit“.<sup>21</sup>

In ähnlicher Weise versucht er, die Aussagen über die christliche Hoffnung aus den sieben Bitten des Vaterunser zu entfalten.<sup>22</sup>

Das dritte Hauptstück „Von der Liebe und den zehn Geboten“ zielt auf eine Zusammenfassung aller Gebote in der Goldenen Regel nach Mt 7,12 und Lk 6,31. Am Ende dieses Hauptstücks steht wiederum eine „Summe alles Vorhergehenden“.<sup>23</sup> Das letzte Hauptstück schließlich antwortet auf die Abschlußfrage: „Welches ist die Summe dessen, was in diesem Buch

<sup>19</sup> BRAUNSBERGER, 113.

<sup>20</sup> „Quae est simplex fidei regula et veluti summa?“ Ebd. I, 5. Das lateinische „summa“ läßt sich schwerlich mit einem einzigen deutschen Wort wiedergeben. Es bedeutet nicht nur „Zusammenfassung“, sondern zugleich auch Gipfel („Sinnspitze“).

<sup>21</sup> Ebd. I, 14 (STREICHER, 8).

<sup>22</sup> Vgl. ebd. II (STREICHER, 10–12).

<sup>23</sup> „Summa omnium superiorum“ ebd. 74 (STREICHER, 24).



enthalten ist?“<sup>24</sup> Diese letzte Antwort des Katechismus rekapituliert mit Väter- und Bibelziten die Kernaussagen und beschließt („versiegelt“) sie mit „dem Einen Wort des Predigers“: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das ist der ganze Mensch.“<sup>25</sup>

Der Große Katechismus stellt eine überschaubare, klar gegliederte, zugleich dichte, konkrete, bildhafte und auf Lebenswerte ausgerichtete Kurzfassung der Glaubensüberlieferung dar. Er unterscheidet sich sowohl von den unzusammenhängend aneinander gereihten Glaubensformeln des Spätmittelalters<sup>26</sup> als auch von den späteren neuscholastischen Definitionskatechismen, die sich zu Unrecht auf Canisius berufen.

Unter didaktischem Aspekt ist bemerkenswert, dass Canisius nur ein Jahr nach Veröffentlichung der „Summa“ einen Auszug daraus mit 59 Fragen in sechs Hauptstücken und mit Gebeten, den „Catechismus minimus“, herausgab. Er erschien im gleichen Jahr in einer deutschen Übersetzung unter dem Titel: „Der Klein Catechismus sampt kurtzen gebeten für die einfaltigen“<sup>27</sup>.

Der dritte, sogenannte Mittlere Katechismus („parvus catechismus catholicorum“), ebenfalls ein Auszug aus der „Summa“, den er 1558 für den Gebrauch an Lateinschulen mit 122 Fragen in fünf Hauptstücken schuf und der ebenfalls in einer deutschen Fassung erschien, blieb bis Ende des 18. Jahrhunderts „das maßgebliche Schulbuch im katholischen Deutschland“.<sup>28</sup> Es ist als bedeutsam festzuhalten, daß diese drei Katechismen für unterschiedliche Adressatengruppen konzipiert worden sind: der Große Katechismus, für Studenten und Gebildete, der kleine Katechismus für das einfache Volk und den ersten Religionsunterricht der Kinder und der Mittlere für jugendliche Schüler.

Nach diesem Blick auf die Katechismen des Canisius soll abschließend unter Beachtung der Unterschiede zwischen der damaligen und der gegenwärtigen religionspädagogischen Situation die Frage gestellt werden, welche Anregungen von Petrus Canisius her für die heutige Tradierungskrise gewonnen werden können.

<sup>24</sup> „Quae est summa eorum, quae in hoc libro continentur?“ Ebd. 222 (STREICHER 195).

<sup>25</sup> Ebd. 222 (STREICHER, 196).

<sup>26</sup> Vgl. PAUL, ebd., Exkurs 5, 189–225.

<sup>27</sup> STREICHER, II, 213–232.

<sup>28</sup> R. HAUB, Petrus Canisius als Schriftsteller, in: OSWALD/RUMMEL (Hrsg.) ebd., 170.



#### 4. Folgerungen für die Glaubensvermittlung heute und morgen

##### a) Die Bedeutung ganzheitlicher (religiöser) Erziehung

Vergleichen wir die damalige religionspädagogische Situation mit der heutigen, so lassen sich trotz aller geschichtlichen Unterschiede gewisse Parallelen ziehen. Geistesgeschichtlich betrachtet kann man in der Renaissance und im Humanismus schon den Beginn der „anthropozentrischen Wende“ sehen, die nicht mehr Gott, sondern den Menschen zum Zielpunkt machte. Eine solche auf das Diesseits und den Menschen gerichtete Kulturwelle in den führenden Schichten nagte schon damals an den überkommenen religiösen Bindungen und wirkte sich störend auf christliche Lebensformen und -gemeinschaften aus. Auch was die religiöse Unwissenheit der breiten Masse angeht, ist eine gewisse Ähnlichkeit mit heutigen Gegebenheiten nicht ganz von der Hand zu weisen. So gilt etwa auch für heute, daß in Glaubensfragen bei einem Großteil der Menschen trotz der durchschnittlich tausend Stunden Religionsunterricht, die den Schülerinnen und Schülern im gegenwärtigen deutschen Schulsystem angeboten werden, oftmals eine erschreckende Ignoranz herrscht.

Das ganzheitliche Erziehungsverständnis, das die junge Gesellschaft Jesu und Canisius den sozio-kulturellen Trends ihrer Zeit entgegensetzten, kann auf eine Tatsache aufmerksam machen, die auch mit den Erkenntnissen der neueren Sozialisationsforschung übereinstimmt. Religionsunterricht und Katechese sind für ihre Wirksamkeit grundlegend auf andere nicht-unterrichtliche Sozialisationsfaktoren angewiesen. Auch theologisch gesehen ist Glaube eine gnadenhafte Grundentscheidung, die nicht kognitiv gelernt werden kann, aber auch nicht einfach vom Himmel fällt, sondern Einübung in allen Lebensdimensionen, im Tun, Verstehen und Feiern voraussetzt und umfaßt. Der methodisch geschickteste Unterricht kann nicht viel bewirken, wenn alltägliche religiöse Erfahrungen in den anderen Bereichen menschlichen Lebens fehlen oder gar entgegenstehen.

Das wußte man eigentlich diffus schon immer, und die Religionspädagogik denkt theoretisch schon lange in einem den schulischen Unterricht übergreifenden Horizont, spätestens seit der Unterscheidung von Religionsunterricht und Gemeindekatechese durch die Würzburger Synode im Jahre 1974. Gegenstand der Religionspädagogik sind deshalb neben der Schule auch außerschulische und mittelbar religiös bedeutsame Lernprozesse, etwa im Elementarbereich Familie und Kindergarten, im Primärbereich Kindergruppe, Gottesdienst und Sakramentenkatechese und in späteren Lebensabschnitten Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. Aber diese Felder werden meist sektoral nebeneinander behandelt. Vor allem in der Praxis werden die isolierten Bemühungen um Schule, Religionsunter-

richt und die übrigen Sektoren der Erziehung nicht miteinander koordiniert oder in eine religionspädagogische oder pastorale Gesamtstrategie integriert. Seit Jahrzehnten ist immer wieder von der traurigen Bilanz des Religionsunterrichts, zunehmend auch der Sakramentenkatechese, die Rede trotz aller didaktischen und methodischen Errungenschaften. Es besteht kein Mangel an qualifizierten religionsdidaktischen Konzepten und Hilfsmitteln. Auch die Bedingungsanalyse scheint klar. Man weiß inzwischen ziemlich genau, daß die Religiosität der Jugendlichen immer weniger von der christlichen Tradition geprägt ist. Man versucht, die Unterrichtsthemen auf die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler zu beziehen und muß feststellen, daß so das Gegenüber von Glaubenswelt und Lebenswelt nicht aufzuheben ist. So geht der Trend der Religionspädagogik immer mehr dahin, die Erfahrungswelt der jungen Menschen selbst zur einzigen „Sache“ des Religionsunterrichts zu machen<sup>29</sup> auf die Gefahr hin, daß dabei das christliche Profil des Religionsunterrichts verloren geht.

Wer das Heil in immer neuen fachdidaktischen, auf Unterrichtsvollzüge eingeführten Neuansätzen suchen zu müssen meint, übersieht den entscheidenden Punkt, daß Religionsunterricht nur wirksam sein kann im Zusammenhang mit Faktoren, deren Wirksamkeit außerhalb des Unterrichtlichen liegen. Der Blick auf das canisianische Konzept ganzheitlicher religiöser Erziehung macht deutlich, daß der Bereich des Glaubenswissens und der Bereich der „praxis pietatis“ nicht voneinander, aber auch nicht vom übrigen Leben, isoliert werden dürfen. Es ist im Gegenteil größter Wert auf Integration aller Bemühungen religiöser Erziehung in das gesamte Leben zu legen; denn der Anspruch des christlichen Glaubens richtet sich nicht nur auf bestimmte „spezifisch“ religiöse Ausdrucksformen.

Während allerdings Canisius und das pädagogische Konzept des Jesuitenordens in der Frühzeit noch von einem in der damaligen Gesellschaft vorherrschenden christlich und kirchlich geprägten Weltbild ausgehen konnten, sind die Lebensbereiche der jungen Menschen heute weitgehend von säkularem Denken und emanzipatorischer Erziehungspraxis geprägt. Eine normativ-deduktive „katholische“ Pädagogik, die Erziehungsziele, -inhalte und -methoden aus obersten christlichen Prinzipien ableiten wollte, wäre praktisch nicht mehr durchführbar; sie nähme auf die geschichtlich veränderten und gesellschaftlich sich stetig wandelnden Bedingungen keine Rücksicht. Canisius kann uns aber mittelbar auf eine heute neu zu konzipierende Gestalt der Jugend- und Schulseelsorge verweisen. Es müßte sich dabei um eine von Kirche in das System Schule hineinreichende, absichtslos helfende Zuwendung zum Menschen in all seinen Dimensionen,

<sup>29</sup> Vgl. W. LANGER, Elementare Inhalte des Religionsunterrichts der Zukunft, in: GÖLLNER, REINHARD/TROCHOLEPCZY (Hrsg.), Religion in der Schule? Freiburg 1995, 99–117, bes. 113 ff.

Erlebens- und Erfahrensebenen handeln.<sup>30</sup> Viel eher als im Unterricht werden in Rahmen solcher Schulseelsorge persönliche Lebenserfahrungen eingebracht, aufgrund derer Glaubensentscheidungen vollzogen und Glaube in Krisensituationen lebbar wird. In Abhebung vom Religionsunterricht lassen sich in diesem Kontext grundlegende Erfahrungen von Kirchesein vorbereiten und möglicherweise leben. Freilich wird eine Schulseelsorge, in der Menschen sich unmittelbar für kirchliche Ziele engagieren, nur eine beschränkte Anzahl von Personen ansprechen und sich deshalb nur in freiwilligen, kleinen Gruppen realisieren lassen. Schulseelsorge kann aber zugleich das Ziel verfolgen, ein humanes Schulleben mitzugestalten und durch eine unprätenziöse, bedingungslose Zuwendung zu allen Menschen ein humanes Miteinander in Familie, Schule, Gesellschaft und Kirche fördern und so fundamentale Voraussetzungen für Kirchewerden schaffen. Solche Seelsorge ist nicht in erster Linie direkte Verkündigung des Evangeliums, sondern Evangelisierung im Sinne eines „Zeugnisses ohne Worte“ (Evangelii nuntiandi), eines gelebten Zeugnisses gläubigen Lebens als Zuwendung, Zugegensein, Anteilnahme und Solidarität. Ihre Weise der Verkündigung ist „mystagogisch“, in vielen Fällen ohne Vorbedingungen „diakonisch“.

Zur Evangelisierung im Sinne des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi“ Pauls VI. (1975) gehört freilich auch die ausdrückliche Wortverkündigung, das „Wort des Lebens“. Für Canisius bot das Feld der ganzheitlichen Erziehung, die ihm vorschwebte, Raum für das „Zeugnis ohne Worte“, während der Katechismusunterricht in Verbindung mit Gottesdienst und Predigt der Ort für das ausdrückliche Zeugnis des Wortes war. Mutatis mutandis gilt Letzteres bis heute für die Sakramentenkatechese und den Religionsunterricht. Auch für diesen Bereich kann uns Canisius mit seinen Katechismen eine Anregung geben.

#### b) Notwendigkeit einer Elementarisierung des Glaubens

Mit Recht wird heute ein „schülerorientierter“ Religionsunterricht (und dies müßte mutatis mutandis auch für die Katechese gelten) gefordert, der die Alltagserfahrungen der Schülerinnen und Schüler zu seinem Gegenstand macht. Dieser Unterricht versucht, ihre lebensweltlichen „Schlüsselprobleme“ zu identifizieren, um so die alltägliche Lebenswirklichkeit der Kinder und Jugendlichen zu entschlüsseln und dadurch elementare, exemplarische Sachverhalte ihres Lebens zu erfassen. Im Religionsunterricht und in der Katechese geht es dabei um ein Entdecken der religiösen Tiefendimension

<sup>30</sup> Vgl. G. LAMES, Schulseelsorge. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung unter geschichtlichen, systemtheoretischen und religionspädagogischen Aspekten noch nicht veröffentlichte, im Wintersemester 1997/98 eingereichte Dissertation an der Theologischen Fakultät Trier).

oder der Transzendenz des Lebens, die hinter bzw. jenseits der Alltagserfahrungen liegen. Bei diesem Elementarisierungsvorgang haben die elementaren theologischen Inhalte der christlichen Glaubenstradition eine unentbehrliche regulative und kritische Funktion. Es bedarf einer Kenntnis und Auseinandersetzung mit den fundamentalen christlichen Glaubenswahrheiten, damit in der jugendlichen Lebenswirklichkeit neue Fragestellungen, Kriterien und Perspektiven eröffnet werden. Ebenso ist nach der Beziehbarkeit der elementaren Schülererfahrungen auf die den christlichen Überlieferungszeugnissen innewohnenden elementaren Erfahrungen zu fragen, damit eine wirkliche Korrelationsdidaktik entwickelt werden kann und die elementaren Schülererfahrungen und -fragen auf elementare theologische Antworten treffen können. Die in den subjektiven Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler entdeckten „religiösen“ Wahrheiten müssen „vor der Heiligen Schrift und der Tradition verantwortet werden“. Es ist kritisch rückzufragen „ob und wie in ihnen wirklich die Wahrheiten bzw. Überzeugungen ausgewiesen werden, die für den christlichen Glauben an Gott identifizierend sind“.<sup>31</sup> Das setzt eine tiefe Kenntnis und Vertrautheit wenigstens mit den Grundbescheiden der Tradition voraus. Die heutige Tradierungskrise mag somit nicht nur in der Säkularisierung der Gesellschaft, im religiösen Subjektivismus der Adressaten oder in einem Versagen der Religionslehrer und Katecheten, sondern auch in einer fehlenden elementaren Theologie begründet sein. Die zahlreichen Versuche der letzten Jahrzehnte, Einführungen in das Christentum, Kurzformeln des Glaubens und Katechismen für unsere Zeit zu entwerfen, zeigen das Desiderat an. Die heutige religionspädagogischen Situation mit dem Trend zur religiösen Individualisierung und Pluralisierung fordert gerade zu einer „Elementarisierung“ der Glaubensinhalte heraus, weil es angesichts der Vielfalt von religiösen Angeboten um die Substanz des christlichen Glaubens geht. Zurecht schreibt Dieter Emeis: „Beim didaktischen Handeln ist danach zu fragen, wie sich im Plural der Themen und Inhalte bei den Lernenden eine Vorstellung von dem, was das Christsein fundamental ausmacht, aufbauen kann beziehungsweise wie eine fundamental glaubende Beziehung zum Gott und Vater Jesu Christi wachsen kann. Für unsere Situation dürfte die Verwurzelung in der Tiefe Priorität haben vor der Entfaltung in Fülle.“<sup>32</sup>

Canisius konzentriert die traditionelle, christliche Glaubenslehre in seinen Katechismen für seine Zeit auf solche lebensbedeutsamen Grundwahrheiten, letztlich auf die beiden Pole „Weisheit“ (als Einheit von Glaube, Hoffnung, Liebe) und „Gerechtigkeit“ (als Meiden des Bösen und Tun des Guten). Die historischen Zeugnisse sagen, daß es ihm als Katechet,

<sup>31</sup> D. EMEIS, *Didaktische Analyse von Themen und Texten*, München 1997, 26.

<sup>32</sup> EMEIS, ebd. 13.

Seelsorger und Prediger in außergewöhnlicher Weise gelang, diese Wahrheiten zu erspüren und zu vermitteln. Diese Tatsache verweist uns auf einen charakteristischen Zug an seiner Persönlichkeit, der seine vielleicht wichtigste Botschaft für uns heute ist.

### c) Authentisches Lebens- und Glaubenszeugnis

Die Ganzheitlichkeit im Denken und Leben des Petrus Canisius wurde oben schon herausgestellt. Peter Lippert war der Auffassung, daß die gesamte Persönlichkeit dieses Mannes in seinem Werk aufging. Würde man seine Leistungen von ihm absondern, bliebe nichts mehr von ihm übrig.<sup>33</sup> Canisius war auch identisch mit seiner Lehre. Es wird immer wieder kritisch angemerkt, er sei kein schöpferischer oder spekulativer theologischer Denker gewesen, sondern habe nur die traditionelle Lehre positiv wiedergegeben. Aber seine Predigt, seine Katechese und seine Schriften sprachen die Menschen an, ja faszinierten sie. Er war gewiß ein begnadeter Schriftsteller, Prediger und Katechet mit rednerischen und didaktischen Fähigkeiten. Vor allem aber vermochte er die Theologie der Tradition auf die Erfordernisse und Bedürfnisse der Menschen seiner Zeit hin zu elementarisieren, weil Orthodoxie und Orthopraxie bei ihm deckungsgleich waren. Mit Recht ist bemerkt worden, daß sich die Beschreibung seiner Gestalt „in ein letztes Geheimnis von Heiligkeit und Lebenshingabe“<sup>34</sup> entzieht. Die wichtigste Botschaft des Petrus Canisius an die Religionspädagogik unserer Tage ist der Hinweis auf die Bedeutung der Person des Erziehers, der Erzieherin für die Glaubensvermittlung sein. Sie brauchen nicht nur Fachkompetenz, sondern vor allem persönliche Kompetenz. Neben der lehrhaften Ausprägung des Glaubens bedarf es des existentiellen Bezugs zu den Gehalten des Glaubens. Das ist nichts anderes als Nachfolge Christi im Sinne eines Wortes aus den Bekenntnissen des Petrus Canisius: „Si Christum bene scis, satis est, si caetera nescis“ (Wenn du Christus gut kennst, genügt das, selbst wenn du das übrige nicht verstehst).<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. P. LIPPERT, Petrus Canisius der Heilige, Stimmen der Zeit 109 (1925), 161–172).

<sup>34</sup> DIEZ, ebd. 192.

<sup>35</sup> Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistolae et Acta, Freiburg 1896–1923, I, 19.



HELMUT WEBER

## Doch wieder Handbücher im Fach Moraltheologie

Eine Übersicht über Neuerscheinungen der letzten fünf Jahre

Nach dem Konzil sah es so aus, als sei die Zeit der Hand- oder Lehrbücher in der Moraltheologie zunächst einmal vorbei. Vom Welterfolg B. Härings „Das Gesetz Christi“ erschien nur noch eine letzte Ausgabe im Jahre 1967. In völlig neuer Gestalt kam über zehn Jahre später sein Nachfolgewerk „Frei in Christus“, zunächst in Englisch (ab 1978), etwas später in deutscher Sprache in den Jahren 1979–81. Kurz vorher war 1977 als letztes Werk, das dem Genus einer Allgemeinen Moraltheologie nahekam, die Fundamentalmoral von F. Böckle erschienen.

Aber damit war die Serie der Handbücher zunächst offenbar erschöpft, zumindest die von einem einzigen Autor verfaßten und verantworteten. Wohl erschienen gewissermaßen „kollektive“ Darstellungen. So fast zeitgleich mit dem zweiten Werk von B. Häring das von rund 60 Autoren, katholischen und protestantischen, verfaßte und von W. Korff (u.a.) edierte „Handbuch der christlichen Ethik“ (1978 Bd. 1 und Bd. 2; 1982 Bd. 3). Eine Vielzahl von etwa 30 Autoren, darunter auch Nichttheologen wie Rita Süßmuth und Hanna-Renate Laurien, stehen für das rund zehn Jahre später von J. Gründel herausgegebene Werk „Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral.“ (1991 Bd. 1, 1992 Bd. 2 und Bd. 3) Eine in sich geschlossene Darbietung blieb jedoch während der ganzen 80er Jahre aus, so daß man eben vermuten konnte, daß die Zeit für solche Werke abgelaufen sei. Aber dann kamen von 1991 an doch wieder Arbeiten dieser Art und in der letzten Zeit sogar vermehrt.

Den – gewiß unter mancher Rücksicht noch oder wieder verbesserbaren – Anfang machte der Verfasser dieses Beitrags mit einer 1991 im Styria-Verlag (Graz) erschienenen „Allgemeinen Moraltheologie“, von der inzwischen eine spanische (Herder-Barcelona 1994) und eine um einen Abschnitt ergänzte italienische Übersetzung (Edizioni San Paolo – Cinisello Balsamo/Milano 1996) vorliegt.

Zwei/drei Jahre später gab Anselm Günthör im Patris-Verlag (Vallendar-Schönstatt) ein dreibändiges Werk „Anruf und Antwort“ heraus (1993 Bd. 1 und 2; 1994 Bd. 3), das im Untertitel ausdrücklich als „*Handbuch* der katholischen Moraltheologie“ bezeichnet wird. Es ist die deutsche Version eines zunächst in italienischer Sprache erschienenen Werkes, das in dieser Fassung sechs Auflagen erlebt hatte. Ein ebenfalls ursprünglich fremdsprachlich verfaßter Entwurf wurde 1995 vom Paulinus-Verlag (Trier) präsentiert: die „Christliche Ethik“ von Karl-Heinz Peschke, die im Untertitel jedoch eingeschränkt als bloß „Spezielle Moraltheologie“ ausgewiesen wird, also nur die traditionell zweite Hälfte dieser Disziplin bietet. Das Werk erschien in seiner Grundfassung zuerst in Englisch, erfuhr mehrere Übersetzungen und wurde für die deutsche Ausgabe nochmals überarbeitet. Im Jahr 1996 erschienen gleich zwei Werke, die als Handbücher des

Faches gelten wollen und können. Allerdings beschränken sich diesmal beide auf den Stoff der Allgemeinen Moral, wenngleich eines davon ausdrücklich als Band 1 eines auf drei Bände geplanten „Handbuches der Moraltheologie“ bezeichnet wird und bereits eine erste Fortsetzung gefunden hat. Näherhin ist es das bei Pustet (Regensburg) verlegte Werk von Josef Römelt mit dem Titel: „Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft.“ Die andere Publikation des Jahres 1996 stammt von Joachim Piegsa und trägt den Titel: „Der Mensch – das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie.“ Es ist im Eos-Verlag (St. Ottilien) veröffentlicht und enthält keine Ankündigung einer Fortsetzung, womit diese freilich nicht schon ausgeschlossen ist. Im Jahr 1997 ist schließlich die schon genannte Fortsetzung des Werkes von J. Römelt gekommen: der zweite Band seines Handbuchs unter dem Titel „Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod.“

Im folgenden sollen die gerade genannten Arbeiten der letzten fünf Jahre (1992–1997) ein wenig ausführlicher vorgestellt und besprochen werden. Allem vorausgeschickt sei dabei als generelles Urteil die Ansicht, daß das Faktum der wieder zahlreicher werdenden Handbücher uneingeschränkt zu begrüßen ist. Nicht nur im Sinn des banalen Spruches, daß Konkurrenz das Geschäft belebt. Es ist ganz allgemein nicht gut, wenn nur *ein* Typ oder *eine* Richtung das Feld besetzt oder gar beherrschend wird. Christliche Moral ist zu reich und zu vielfältig, als daß sie von einem einzigen Autor erschöpfend erfaßt werden könnte. Zudem tut es auch dem einzelnen nicht gerade gut, wenn er den Eindruck gewinnen muß, er habe den Stein des Weisen gefunden und *die* Moraltheologie schlechthin formuliert. So wird man schon a priori sagen können: Kein Handbuch ist nur gut und keines nur schlecht. Das vorausgesetzt, soll nun in der Reihenfolge ihres Erscheinens mit den oben genannten Werken von Günthör, Peschke, Piegsa und Römelt bekannt gemacht werden.

A. Günthör gliedert sein Werk in drei Bände, von denen der erste die Allgemeine Moraltheologie umfaßt, die beiden anderen die Spezielle. Der Band mit den Themen der Allgemeinen Moral ist mit über 500 Seiten der umfangreichste. Nach einer Einleitung, die bereits das Thema der Quellen der Moraltheologie aufgreift, aber auch eine kurze Geschichte des Faches bietet, wird der eigentliche Stoff in zwei Teilen dargelegt. Der erste behandelt unter der Überschrift „Gott ruft zum Leben“ (91–347) zunächst den Inhalt dieses Lebens; konkret geht es um Gottes Ruf in der Bibel, das Moralverständnis des hl. Thomas und einige begriffliche Klärungen. Danach kommt sehr ausführlich die Größe des Gesetzes zur Sprache (147–284), etwas weniger ausführlich das Phänomen des Gewissens (285–347); vom Gesetz wird betont gesagt, daß in ihm die Gnade eine entscheidende Rolle spiele. Der nur wenig kürzere zweite Teil (349–553) bringt als erstes Ausführungen zu den Elementen des *actus moralis* und in diesem Zusammenhang eine Zurückweisung des neueren Modells der Teleologie sowie anthropologische Informationen über Gesundheit, Temperament, Charakter, Leidenschaften u.a. mehr. Danach folgen Abschnitte über die Tugend, über das gute und verdienstvolle Handeln und über die Sünde.

Vertreten wird die jeweils überlieferte Auffassung mit einer Neigung zu gelegentlich maximalen Lösungen (vgl. etwa S. 275–277); neuere Überlegungen und Theorien dienen gewöhnlich dazu, sich von ihnen abzugrenzen und die eigene Position deutlicher zu machen. Dennoch ist nicht selten auch eine auf Ausgleich bedachte Einstellung zu erkennen (S. 44, 51, 394 f.). Daß sich bei der Fülle des Stoffes einige Wiederholungen zeigen und einzelne kleinere Unebenheiten, ist nicht verwunderlich und kann ohne Zweifel als Bagatelle gelten. Etwas schwerer wiegt, daß die Darstellung eine gewisse Breite besitzt, was die Lektüre zeitweilig ein wenig mühsam macht. Als nicht voll befriedigend kann auch gelten, daß mitunter (etwa beim Gewissen) zu sehr nur die Ansicht des Autors selber geboten wird und wenig von den Meinungen anderer. Eine Ausnahme bilden allerdings wiederholte und recht ausführliche Informationen zur reformatorischen Theologie und Ethik, und eine ausgesprochene Besonderheit ist ein eigener Abschnitt über Grundzüge der orthodoxen Ethik (S. 62–66). Als positiv sei für diesen ersten Band zudem noch dreierlei vermerkt: Der Hinweis, daß die Forderung nach Kommunikabilität der christlichen Ethik nicht bedeuten könne, daß nur rationale Argumente in ihr gelten dürfen – denn dann sei auch das Evangelium nicht kommunikel (S. 22), ferner die nüchterne Einschätzung der Erfahrung als Quelle für die sittliche Erkenntnis (S. 57) und schließlich die Betonung des analogen Charakters von Gesetz und Gehorsam (S. 179–185).

Der zweite Band, mit rund 300 Seiten der kürzeste der dreien, hat von Günthör den Titel „Der Christ vor Gott“ erhalten. Hier bringt er das, was früher im sogenannten religiösen Pflichtenkreis behandelt wurde, jedoch ohne die in den traditionellen Handbüchern so gut wie immer vorkommende Sakramentenmoral (Bestimmungen zur Gültigkeit der Sakramente, zu ihrer Spendung und ihrem Empfang). Dieser Stoff scheint inzwischen generell abhanden gekommen. Konkret geht es bei Günthör nach einigen Ausführungen zu Atheismus und Säkularisierung um die Haltungen von Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesverehrung und Bekehrung.

Band 3 mit dem Titel „Der Christ in der Gemeinschaft“ bringt auf über 400 Seiten die zwischenmenschliche spezielle Moral nach einem Schema, das zumindest auf den ersten Blick etwas verwirrend wirkt. Nach einem ersten Abschnitt über die beiden Haltungen von Liebe und Gerechtigkeit sowie die zwei Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität geht es über Ehe, Familie, Staat und Kirche – offenbar die Themen, die traditionsgemäß unter dem vierten Gebot behandelt wurden. Danach ist erneut von der Nächstenliebe die Rede, anschließend von Aufgaben gegenüber Freiheit und Wahrheit, die traditionelle Materie des achten Gebotes. Eine evidentere Reihenfolge ist erst danach ersichtlich: Verantwortung für das menschliche Leben (5. Gebot), für die Geschlechtlichkeit (6. Gebot), für die Verwaltung der materiellen Güter (7. Gebot). Es werden auch neuere Themen behandelt (wie die Fragen zur Gentechnik oder das Problem der Retortenzeugung), allerdings erscheint im Abschnitt über die Organverpflanzung verständlicherweise noch nicht die neueste Diskussion über das Kriterium des Hirntods. In heute strittigen Punkten werden ohne Vorbehalt die offiziellen kirchlichen Positionen vertreten. Am Ende eines jeden Bandes findet sich ein Verzeichnis der Namen und ein Sach- und Stichwortregister, am Ende des dritten Bandes zudem ein Sach- und

Stichwortregister für das Gesamtwerk. Etwas ungünstig ist, daß die Anmerkungen jeweils am Ende der einzelnen Bände stehen.

Ausrichtung und Stil des Handbuchs werden bei nicht wenigen, vor allem bei jüngeren Lesern, den Eindruck des inzwischen Vergangenen erwecken, mit dem man die heutige Mentalität nur mehr schwer zu erreichen vermag. Dafür wird manches vielleicht doch zu unangefochten dargelegt oder zu sehr auf Begriffe und ihre Klärung gesetzt. Desungeachtet halte ich selber es für ausdrücklich begrüßenswert, daß auch diese Form, Moralthologie darzustellen, ihre schriftliche Fassung gefunden hat. Im Konzert der Stimmen heute sollte auch sie gehört werden können. Sie gibt Zeugnis von einer in keiner Weise zu verachtenden Tradition.

Lediglich den Teil der Speziellen Moral bietet das Handbuch von K.-H. Peschke. Es hat einen Umfang von 850 Seiten Text, zu denen noch circa 30 Seiten Index kommen. Das Erscheinen einer Speziellen Moral, bevor der Autor zunächst den Teil der Allgemeinen vorgelegt hat, ist ein wenig ungewöhnlich, so daß sich der Autor im Vorwort zu einer Erklärung entschließt; er begründet sein Vorgehen damit, daß Werke zur Allgemeinen Moral in den letzten Jahren wiederholt erschienen seien, Gesamtdarstellungen der Speziellen dagegen kaum. So allgemein wird man dies nicht sagen können, doch ist zuzugeben, daß hier eine gewisse Marktlücke entstanden war. (Inzwischen ist im Spätherbst 1997 freilich auch der Band zur Allgemeinen Moral erschienen – unter demselben Titel „Christliche Ethik“ mit dem Untertitel: „Grundlegung der Moralthologie“, doch auf ihn ebenfalls noch einzugehen, war in diesem Rahmen nicht mehr möglich.)

Die „Christliche Ethik“ von K. H. Peschke ist in zwei Teile gegliedert, von denen der erste fünf Kapitel umfaßt, der zweite sieben. Der erste Teil (5–209) thematisiert die „christliche Verantwortung im religiösen Bereich“. Nach einführenden Überlegungen zur Religion und zu den göttlichen Tugenden im allgemeinen werden in den drei ersten Kapiteln eben diese göttlichen Tugenden behandelt: Glaube, Hoffnung und „göttliche Liebe“. Am umfangreichsten ist das Kapitel über den Glauben (15–71), die beiden anderen Kapitel sind mit jeweils etwa 20 Seiten gleich lang. Ausführlicher sind wieder die beiden nächsten Kapitel über „Wesen und Begründung der Gottesverehrung“ (115–146) und deren „Äußerungen“ (147–209). Zu ihnen zählt insbesondere die Feier des Sonntags – angesprochen wird u.a. der verbindliche Charakter der Sonntagsmesse, aber es ist auch die Rede vom Gebet, den Sakramenten im allgemeinen und den „Pflichten der Ehrfurcht vor dem Heiligen“.

Der zweite Teil (211–852) ist mit sieben Kapiteln der deutlich umfangreichste. Nach dem einleitenden 6. Kapitel (die Kapitel des Bandes sind durchnummeriert) über „Nächstenliebe und Gerechtigkeit“ werden einzelne Lebensbereiche behandelt: Leben und Gesundheit (7. Kapitel), Ehre, Wahrhaftigkeit und Treue (8. Kapitel), Sexualität und Ehe (9. Kapitel), das Gemeinschaftsleben (10. Kapitel: hier geht es u.a. über Familie, Staat und Kirche, aber auch über Krieg und Frieden), Arbeit, Eigentum und Sozialwirtschaft (11. Kapitel) und Ökologie (12. Kapitel). Ein Grund für die Reihenfolge wird nicht genannt, auch nicht für die Einordnung der Friedenthematik in das Kapitel über das Gemeinschaftsleben oder für den Umstand, daß dort auch die Frage der Todesstrafe behandelt wird und nicht wie



üblich im Themenkreis von Leben und Gesundheit. Dabei ließe sich die vom Autor gewählte Ordnung durchaus begründen.

Im Ausfall solcher Überlegungen kommt freilich ein durchgehender Zug des Werkes zum Ausdruck. Es ist kein Wert darauf gelegt, die Abfolge der einzelnen Themen und Abschnitte zu erläutern. Die Stoffe werden vielmehr ohne Überleitung oder Verbindung zum jeweils Vorausgehenden unmittelbar als solche gebracht. Für die Sache selber bringt dies weiter keinen Schaden. Die gewöhnlich sehr reichen Informationen sind auch ohne Verknüpfung der Themen gültig. Aber für den Leser wäre manches vielleicht noch einsichtiger, wenn er lesen würde, warum wann was behandelt wird. Ein anderer kleiner Nachteil ist das verkürzte Zitieren eines Werkes nach dessen erster Nennung. In Zusammenhang mit dem Fehlen eines Personenregisters ist es dadurch oft mühsam, die genaue Quelle für ein Zitat oder einen Verweis festzustellen.

Der Vorzug des Buches ist seine ausführliche Information und der hohe Grad an Aktualität, ohne daß traditionelle Themen wie die schon erwähnte Verpflichtung zur Sonntagsmesse oder die Materie der Verträge übergangen sind. Wer sich kundig machen will, findet bei Peschke gute und solide Auskunft. Es kommt hinzu, daß in der Sache ausgewogene Positionen vertreten werden. Vor allem ältere Leser werden sich in vielen Lösungen wiederfinden können. An Literatur sind vielfach englische Werke beachtet, aber es fehlt auch nicht der Bezug auf jüngere deutschsprachige Arbeiten.

Lediglich den Stoff der Allgemeinen Moral bietet das 1996 publizierte Werk von J. Piegsa. Mit über 500 Seiten Text ist es wiederum ein recht umfangreiches Werk, das in sechs Teile gegliedert ist. Der erste, der in etwa den Titel des Ganzen wiederholt – „Der Mensch als moralisches Lebewesen“ (9–58) –, bringt nicht, wie man vermuten könnte, eine Anthropologie, sondern klärt einige Einleitungsfragen bzw. für die Ethik wesentliche Termini. Es folgt als Teil II ein „Blick in die Geschichte der Moraltheologie“ (59–132), der mit Aussagen zur Moral des Neuen Testaments beginnt und mit solchen zum heutigen Stand des Faches und dessen gegenwärtigen Herausforderungen endet. Der dritte Teil ist der „christlichen Begründung sittlichen Sollens“ (133–194) gewidmet. Hier geht es nach Aussagen zum biblischen Gottesbild direkt zur christlichen Anthropologie unter Einschluß der Themen Nachfolge und Freiheit. Auf über 100 Seiten handelt der vierte Teil über „die Erkenntnisquellen der Moraltheologie“ (195–309). Erörtert werden Vernunft und Naturgesetz sowie Bibel, Tradition und Lehramt; danach wird eine Zusammenschau von Dekalog, Naturgesetz und neutestamentlichem Hauptgebot versucht. Teil V wendet sich der Gewissensthematik zu (310–406), wobei zunächst Aspekte aus den Erfahrungswissenschaften zu Wort kommen, danach die Daten des biblisch-theologischen Gehalts. Der abschließende sechste Teil – er ist zugleich der längste des Lehrbuchs – trägt die Überschrift „Jesu Gnadenruf zur Umkehr“ (407–533) und handelt über das Böse und die Sünde, spricht von den Vollzügen der Umkehr und erörtert den Begriff und die wichtigsten Ausprägungen der Tugend. Auf weiteren 80 Seiten findet sich ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister.

Das Lehrbuch von J. Piegsa ist nach seinen eigenen Angaben das Ergebnis einer langjährigen Lehrtätigkeit, was mitunter bis in den Stil und die Darstellungsform



hinein zu spüren ist, so etwa, wenn zu einigen Stoffen auch Schaubilder geboten werden. Dem Text selber ist dadurch eine gewisse Fülle und Anschaulichkeit garantiert; die mitunter in neueren moraltheologischen Publikationen anzutreffende Dürre und Blässe ist hier durchaus vermieden. Gelegentlich würde man sich vielleicht eine gewisse Straffung wünschen. Manches, das sich für eine Vorlesung nahelegt und angemessen ist, kann in der schriftlichen Form sicher ohne Schaden kürzer dargetan werden. So würde etwa im dritten Teil, aber auch gegen Schluß eine knappere Fassung wahrscheinlich eine bessere Wirkung erzielen. Ein anderer kleiner Schönheitsfehler sind die relativ häufigen Druckfehler, die stehengeblieben sind; von ihnen sei einer, weil er so schön ist, ausdrücklich erwähnt: „die Roller der Vernunft“ (209).

Piegsa bringt interessante Hinweise (vgl. etwa S. 33, S. 37, 237 f., 343, 402 f.) und erweist sich als ein recht eigenständiger Theologe, der nicht einfach nur irgendwo mitschwimmt. Er ist vor allem keinen modischen Zeitströmungen erlegen, sondern nimmt, wo er die Substanz und rechte Ausrichtung der Moraltheologie in Gefahr sieht, entschieden und mutig dagegen Stellung. Das Besondere des Lehrbuchs von Piegsa ist darüber hinaus die starke Beachtung der Dogmatik. Auch wenn es manch einem mitunter etwas viel erscheinen mag, der Darstellung der Moral wird dadurch ein ausgesprochen theologischer Akzent gegeben. Was die christliche Ethik fast schon zu verlieren schien, wird hier in einer beachtlichen Weise erneut betont. Bei der Publikation von Piegsa geht es in einem gefüllten Sinn um ein Werk der *Moraltheologie*. Allein schon unter dieser Rücksicht wäre zu begrüßen, wenn es dem Autor gelingen würde, noch einen weiteren Band zu Themen der Speziellen Moral zu edieren.

Als letztes schließlich sind die beiden Bände des Handbuchs von J. Römelt zu besprechen. Der erste Band behandelt, wie das Werk von Piegsa, lediglich Themen der Allgemeinen Moral, tut dies jedoch in einer deutlich anderen Art, sowohl sprachlich wie konzeptionell.

Der Band umfaßt nur etwas mehr als 150 Seiten Text, ist aber äußerst ausführlich gegliedert, nach meinem Empfinden allerdings so ausführlich, daß es wiederum ein wenig unübersichtlich wirkt und an die alte Weisheit erinnern läßt, daß weniger mitunter mehr bedeutet. Näherhin wird der Band aufgeschlüsselt in drei Teile und fünf durchlaufend gezählte Kapitel, die jeweils auch ihrerseits noch einmal zahlreiche Gliederungen aufweisen; hinzukommen schließlich noch eine Reihe von Exkursen. Teil A und B fallen jeweils mit einem Kapitel zusammen, Teil C enthält die Kapitel 3–5. Inhaltlich bringt Teil A unter dem Titel „Zur geistesgeschichtlichen Situation“ (15–34) die Schilderung heute vorfindlicher Tendenzen in der Diskussion um die Ethik und die dort vertretenen Positionen. Dabei werden als letzte Konsequenzen, von denen auch später wiederholt die Rede ist, insbesondere zwei Strömungen ausgemacht, zwischen denen die theologische Ethik ihren Platz finden müsse: eine zwar ehrliche, aber im Grunde resignative ethische Sprachlosigkeit und ein bloß funktional-utilitaristischer Pragmatismus.

Um Kategorien für die rechte Fassung der theologischen Ethik zu gewinnen, wird im Teil B – „Die moralische Sinnerfahrung des Glaubens“ (35–62) – der Blick auf die Bibel gelenkt. Das mit diesem zweiten Teil identische 2. Kapitel trägt den Titel „Strukturen biblischer Ethik“, in dem in ebenso ungewöhnlicher Art wie

Sprache Deutungen des Gehaltes der Bibel gebracht werden, wobei die Aussagen zum Alten Testament (das bewußt und betont immer nur als das Erste bezeichnet wird) das Doppelte der zum Neuen Testament umfassen. So sehr es als passend für die Moralthologie anzusehen ist, daß sie Reflexionen über den biblischen Befund anstellt, wird manch einer hier doch ein wenig die Darbietung von biblischen Inhalten selber vermissen. – Der dritte und umfangreichste Teil behandelt in je einem Kapitel die Themen Gewissen (67–92), Norm (93–141) und Schuld (142–178). Das Hauptgewicht liegt auf dem Thema der Norm bzw. der Normtheorie, in deren Erörterung sich der Autor für eine diskursethische Lösung mit Akzent auf der existenzethischen Perspektive auszusprechen scheint (vgl. etwa 123–132).

Die stilistische Fassung des Textes ist recht anspruchsvoll, wie etwa schon der folgende Passus zeigt, der für manch ähnlich formulierten stehen kann: „Die Herausforderung der heutigen Situation ist... die rationale Überschaubarkeit der *pluralistischen* Gesellschaft geworden, was innerhalb der Ethik bedeutet: Die schon in pluralistischer Methodenvielfalt das heutige Wirklichkeitsverständnis grundlegend beeinflussenden, vielfältigen empirischen Einsichten und wissenschaftlichen Wissenstandards werden innerhalb der unreduzierbar polyzentrischen Gesellschaft aus unterschiedlichen Blickwinkeln, Interessen und Anliegen heraus gedeutet und deshalb unterschiedlich und gegensätzlich für die ethischen Konsequenzen evaluiert.“ (123) Ein Satz wie dieser ergibt gewiß einen guten Sinn, zumal, wenn er im Zusammenhang gelesen wird, doch ist er nicht gerade leicht verstehbar. Ich mag mich täuschen, aber ich fürchte, daß eine so konzipierte Sprache wenig werbend wirkt und in Zukunft nur noch von wenigen, im Fach bereits Bewanderten verstanden wird. Eine kleinere stilistische Schwäche, die sich leicht und schnell beheben läßt, ist das gelegentliche Vorkommen fast wortgleicher Wiederholungen (vgl. S. 13 mit S. 61 oder S. 12 mit S. 20 und 98).

Angemessener als auf solche Einzelheiten einzugehen, ist freilich, die Aufmerksamkeit auf die generelle Ausrichtung der Publikation zu lenken, der ein grundsätzlich positiver Charakter zu bescheinigen ist. Der Autor möchte mit seinen Ausführungen in erster Linie zu sittlicher Kompetenz ermutigen, wie immer wieder ausdrücklich vermerkt wird (vgl. etwa S. 87, 91 f., 99, 118 f. u. ö.). Bei aller kritischen Sonde, die er anlegt – übrigens nicht nur an die moralthologische Tradition, sondern auch an manche gegenwärtige Erscheinung und Tendenz –, will das Buch den Optimismus vermitteln, daß ethisches Handeln auch unter heutigen Bedingungen möglich ist und gelingen kann.

Erfreulicherweise lassen sich Zustimmung und Lob auch für den inzwischen vorliegenden zweiten Band fortsetzen. Der Band, nur ein Jahr nach dem ersten erschienen, bietet auf etwa 300 Seiten eine kenntnisreiche, realistische und oft ausgesprochen kluge – weil auch Gegensätzliches beachtende – Darstellung von Themen aus dem Bereich der Speziellen Moral. Auch wenn nicht jeder mit jedem einverstanden sein dürfte, werden viele für manche behutsame und umsichtige Erörterung dankbar sein. Heute nicht seltene Einseitigkeiten findet man mitunter überraschend vermieden (so in der Thematik der Sexualität oder beim Problem der Abtreibung). Zudem begegnet man einer Sprache, die gegenüber der des ersten Bandes spürbar einfacher geworden ist.

Etwas weniger kann wiederum die Gliederung überzeugen, die ähnlich wie im ersten Band sehr ausführlich ist, zwei unterschiedliche Einteilungsprinzipien verwendet (5 Teile und 10 Kapitel in ungleicher Zuordnung) und eine Reihe von Exkursen aufführt. Auch der Ort, an dem bestimmte Themen behandelt werden, scheint nicht immer ganz einsichtig (wie etwa die Behandlung der „Schwangerschaftskonflikte“ im Kapitel „Das Wagnis der Familie“). Hier ist sicher einiges mit der – an sich begrüßenswerten – Schnelligkeit der Publikation zu erklären, was auch die Ursache für eine Reihe unkorrigiert gebliebener Druckfehler und kleiner sprachlicher Unebenheiten sein dürfte (von denen eine bereits im Vorwort begegnet). Daß die Ausdrücke ‚differenziert‘, ‚komplex‘ und ‚kompliziert‘ auf den fünf Seiten der Einleitung gleich über zehnmal vorkommen und auch sonst nicht selten sind, dürfte dagegen darauf zurückgehen, daß jeder Autor – und der Verfasser dieser Rezension spricht sich selber nicht frei davon – seine Lieblingsworte hat und nicht immer gerade sparsam damit umgeht.

Ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen ist festzuhalten, daß J. Römelt bisher Beachtliches in seinem Handbuch geleistet hat, wobei mir persönlich der zweite Band als der besser gelungene erscheint.

\* \* \*

Wie der kurze Überblick deutlich zeigen konnte, ist die Zeit der Handbücher in der Moral auch am Ende dieses Jahrhunderts noch längst nicht vorbei. Es stellt sich sogar heraus, daß selbst der alte Typ des von nur *einem* Autor verfaßten Werkes weiterlebt. Bisweilen hat es zwar in den letzten Jahren die Meinung gegeben, ein Lehrbuch der Moral könne nicht mehr nur von einem einzelnen geschrieben werden, es müsse sich vielmehr als ein Gemeinschaftswerk von Experten präsentieren. Es mag sein, daß dann bei einzelnen Sachthemen mehr herauskommt, so wie ja auch eine Gemeinschaftspraxis von Fachärzten einen höheren medizinischen Standard zu bieten vermag. Aber ob der gute alte Hausarzt, bei dem noch alles oder vieles zusammenlief, nicht auch seine Vorzüge hatte, auf die man nicht so gerne verzichten möchte? Daß es auch heute noch einzelne Moraltheologen wagen, eine Gesamtdarstellung vorzulegen, könnte man ähnlich begreifen und begrüßen. Es ist darin kein Mangel an Teamgeist zu vermuten oder eine Absage an Kooperation; es ist vielmehr der Versuch, jener Aufgabe nachzukommen, die einem Theologen immer auch gestellt ist: sich um eine persönliche Synthese in seinem Fachgebiet zu bemühen.

## Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß?

Anlaß dieses Beitrags

Der Alttestamentler Rudolf Mosis hat sich in dieser Zeitschrift zweimal zu der von mir herausgegebenen „Einleitung in das Alte Testament“ geäußert.<sup>1</sup> Er hat dabei viele kanongeschichtliche Einzelheiten zusammengetragen, um zwei Perspektiven der „Einleitung“ kritisch zu beleuchten, die er selbst in den Überschriften seiner Beiträge programmatisch benennt: „canonical approach“ und „christlich-jüdisches Gespräch“. Die Tendenz dieser Beiträge zielt nicht nur darauf ab, der neuen „Einleitung“ ihre Eignung im Blick auf beide Perspektiven abzusprechen. Was noch gravierender ist: Der Mainzer Gelehrte bezweifelt in seinem ersten Beitrag, daß die „Einleitung“ als katholisches Lehrbuch geeignet sei. Zwar verpackt er seine „Lehrverurteilung“ in subtile Andeutungen<sup>2</sup>, aber seine Absicht ist klar: Er selbst hält Teile dieses Buches<sup>3</sup> nicht nur für wenig gelungen, sondern sogar für gefährlich.

Ich will ausdrücklich betonen: Jedes Werk muß sich der fachwissenschaftlichen Kritik stellen, und daß es gerade in der Exegese unterschiedliche, miteinander konkurrierende Positionen gibt, gehört zum wissenschaftlichen Alltag. Aber ich betone mit allem Ernst: Der öffentlich vorgetragene Verdacht, ein Buch stehe nicht mehr auf dem Boden der kirchlichen Lehre, ist so gravierend, daß er wohlüberlegt und vor allem gut begründet sein muß. Er trifft nicht nur ein Buch, sondern auch dessen Autor.

Daß mich selbst (und viele Fachkollegen) diese Verdächtigung von Mosis in höchstem Maße überrascht hat, kann ich zunächst durch folgende Tatsachen verdeutlichen. Den von Mosis erhobenen Vorwurf gegen dieses Buch hat bislang sonst niemand erhoben. Ich habe im Gegenteil von zahlreichen Kollegen ausdrückliche Zustimmung erhalten; immerhin wird die „Einleitung“ an mehreren katholischen und evangelischen Fakultäten als Lehrbuch verwendet. Von ihr sind bereits über zehntausend Exemplare verkauft. Die dritte Auflage ist in Vorberei-

<sup>1</sup> R. MOSIS, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament: TThZ 106(1997)39–59; Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch: TThZ 106(1997)232–240.

<sup>2</sup> Vgl. die gewundene Sprache: „nach all dem ... also“, „müßten dann wohl“, „dürfte entstehen“, „hätte wohl keinen Platz mehr“, „wäre im Prinzip nichts anderes als“, „man könnte in dieser Formulierung ... erkennen“, „wäre dann diese Option“. Ob man in anderen Wissenschaften mit solchen „Argumentationen“ arbeiten dürfte?

<sup>3</sup> Das Buch hat 447 Seiten. Faktisch beschäftigt sich Mosis nur mit ca. 15 Seiten. Die Seiten 372–373 hat er dabei leider überhaupt nicht verstanden. Es geht dort (wie auch die Überschrift S. 369 sagt!) nur um das „Zwölfprophetenbuch“ und nicht, wie er vorwurfsvoll referiert, um das gesamte corpus propheticum.



tung, Übersetzungen sind in Arbeit. Natürlich sind diese Tatsachen keine Argumente. Es könnte ja sein, daß *viele* blind sind, aber einer *sehend* ist. Deshalb ist die Auseinandersetzung in der Sache unumgänglich<sup>4</sup>, *auch* in dieser Zeitschrift, in der Mosis seinen Vorwurf erhoben hat. Ich hätte hier gerne ausführlicher Stellung genommen. Doch hat mir die Schriftleitung für einen längeren Artikel erst Heft 3 des Jahrgangs 1998 angeboten. So danke ich für das große Entgegenkommen, daß mir nun schon früher die Möglichkeit dieses „Kleinen Beitrags“ gewährt worden ist.

### Spezifische Anliegen der neuen „Einleitung“

Als die Planung der neuen „Einleitung“ vor über zehn Jahren begann<sup>5</sup>, gab es mehrere (bis heute) bewährte Studienbücher. Zu nennen sind vor allem die drei (evangelischen) Standardwerke von O. Kaiser, W. H. Schmidt und R. Smend. Neben diesen Werken sollte unsere „Einleitung“ folgende weitere Merkmale haben: Sie sollte den „größeren“ katholischen Kanon zugrundelegen. Sie sollte durch eine breitere inhaltliche (bibelkundliche) Beschreibung der einzelnen biblischen Bücher zum Lesen dieser Bücher in deren Endgestalt befähigen (und nicht nur über Hypothesen zur Entstehung dieser Bücher informieren). Und sie sollte auch deutlich herausstellen, daß und inwiefern das Alte Testament ein *christlich* relevantes Buch sei.

Diese „neuen“ Anliegen müssen in einem größeren hermeneutischen und theologischen Kontext gesehen werden, zu dessen Profilierung unsere „Einleitung“ selbst ein weiterführender Beitrag sein will. Die entscheidenden Perspektiven dieses Horizontes lassen sich knapp so umschreiben:

1. Durch das Zweite Vatikanum hat sich unsere Sicht des Judentums und des Verhältnisses der Kirche zum Judentum entscheidend verändert. Die vom derzeitigen Papst immer wieder betonte Aussage, daß die Juden im nie widerrufenen, ungekündigten Gottesbund leben, und die ausdrückliche Einschärfung des Weltkatechismus „Der Alte Bund ist nie widerrufen worden“ (Nr. 121), verlangen, daß gerade wir Theologen im Blick auf das Judentum allem Verwerfungs- und Substitutionsdenken energisch entgegenarbeiten. Daß der „neue“ Bund an die Stelle des „alten“ Bundes getreten sei und daß das nachbiblische Judentum gewissermaßen in einem „heillosen“ Zustand sei, wie die meisten christlichen Theologen bis zum Zweiten Vatikanum gelehrt haben, können und dürfen wir *heute* nicht mehr weitergeben, auch und besonders nicht in einer „Einleitung“.

Ich bin der Meinung, daß Positionen, wie sie z. B. R. Mosis noch 1979 in seinem Büchlein „Ich lege mein Wort in deinen Mund. Geistliche Impulse aus Jeremia“ vertreten hat, im Licht des Zweiten Vatikanums äußerst problematisch sind. Mosis übersetzt in dem Abschnitt Jer 31, 31–34 über den Neuen Bund die Formulierung

<sup>4</sup> Mit dem Vorwurf von Mosis setzt sich auch kritisch auseinander: N. LOHFINK, Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie? Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament: ThPh 73(1998) Heft 1 (im Druck).

<sup>5</sup> Am ersten ausführlichen „Planungsgespräch“, das am 19. November 1986 in Mainz stattfand, nahmen außer mir F. L. Hossfeld und R. Mosis teil. Mosis zog im Frühjahr 1988 seine Zusage zur Mitarbeit zurück.



des geschichtstheologischen Rückblicks „sie haben meinen Bund *gebrochen*“ (so die Einheitsübersetzung) mit „haben sie doch meinen Bund *zerbrochen*“ und kommentiert dies unter der Überschrift „Das abgetane Alte“ folgendermaßen: „Der Bund, den Gott mit den Vätern Israels am Sinai schloß, ist nicht nur beschädigt, so daß er lediglich ausgebessert werden müßte; er ist vom Volk zerbrochen worden, er hat keine Gültigkeit mehr.“<sup>6</sup> Ich halte diese Interpretation für exegetisch fragwürdig und für bibeltheologisch („kanonisch“) falsch. Eine Position, die die Gebrochenheit des Bundes mit den Vätern Israels akzentuiert, hat Schwierigkeiten, *meine* Sicht unvoreingenommen zu würdigen.

Mosis gebraucht zwar in der Überschrift seines zweiten Artikels das Stichwort „christlich-jüdisches Gespräch“, aber zur Sache selbst sagt er nichts. Natürlich weiß auch ich: Die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses und die Konsequenzen für eine damit verbundene Neukontextualisierung unserer Theologie (insbesondere der Ekklesiologie, der Christologie und der Soteriologie) sowie für einen erneuerten Umgang mit dem Alten Testament sind ein schwieriges und noch lange nicht bewältigtes Feld. Gerade deshalb aber sollte man mit der Verdächtigung, ein Buch habe im Bemühen um diese neuen Fragen den Boden der kirchlichen Lehre verlassen, sehr vorsichtig sein.<sup>7</sup>

2. Im Bereich der exegetischen Hermeneutik läßt sich mit dem Stichwort „kanonische Schriftauslegung“ die neue Perspektive benennen, die unsere „Einleitung“ dezidiert wahrnehmen will. Im Verständnis dessen, was Voraussetzung, Aufgabe und Methode der kanonischen Schriftauslegung sind, liegen freilich „Welten“ zwischen dem, was Mosis dazu in den beiden Beiträgen erkennen läßt, und dem, wie ich selbst „kanonisch-intertextuelle Schriftlektüre“ realisiere. Auch hier ist die fachwissenschaftliche Diskussion, vor allem im Bereich der amerikanischen Bibelwissenschaft, noch voll im Gange. Immerhin kann man schon in dem 1993 veröffentlichten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ nachlesen, daß es beim „canonical approach“ nicht primär um das mit Kanonisten zu entscheidende „kanonische“ Verständnis der Heiligen Schrift geht.

Der hier zur Verfügung stehende Raum läßt keine breitere Erörterung zu. Ich will aber die Hauptdifferenz andeuten: Der Begriff „Kanon“ ist für mich nicht primär eine *historisch-deskriptive*, sondern eine *hermeneutische* Kategorie, die sehr stark vom Horizont der (jüdischen bzw. christlichen) Glaubensgemeinschaft bestimmt wird, in der und auf die hin der biblische Text ausgelegt wird. Kanonische Schriftauslegung ist nicht ein *weiterer* methodischer Schritt der *historisch-kritischen* Exegese (sozusagen: Fortführung der „Redaktionsgeschichte“ durch die „Kanongeschichte“). Kanonische Schriftauslegung ist für mich nicht ein produktions-, sondern ein rezeptionshermeneutischer Vorgang („reader response“). Sie rekonstruiert nicht historische Kanonformationen, sondern bewegt sich „kreativ“

<sup>6</sup> R. MOSIS, Ich lege mein Wort in deinen Mund, Freiburg 1979, 97.

<sup>7</sup> Da ich selbst seit zwei Jahrzehnten institutionell am christlich-jüdischen Gespräch beteiligt bin (u. a. Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK und in der Arbeitsgruppe Fragen des Judentums der DBK), bin ich über die subtile Ironie des zweiten Artikels (vgl. Anm. 1) von Mosis besonders erschrocken.

im Feld des Kanons – nach bestimmten Rahmenvorgaben, die in einer christlichen Hermeneutik anders sind als in einer jüdischen.<sup>8</sup>

Nicht als lehramtliches Gegengeschütz gegen die Vorbehalte, die R. Mosis gegen mich erhebt, wohl aber als für die Leser dieser Zeitschrift nicht ganz bedeutungslose Stellungnahme zu der uns *allen* aufgetragenen Aufgabe erlaube ich mir, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zu zitieren, der 1995 in einem gerade von jüdischer Seite mit großer Aufmerksamkeit wahrgenommenen Vortrag u. a. gesagt hat: „Es bleiben wichtige theologische Grundsatzfragen, wie eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament. Die traditionellen Bestimmungen sind kaum ausreichend zur Beschreibung des gewandelten Verhältnisses zwischen Judentum und Kirche. Hier verdanken wir Erich Zenger wichtige Hinweise.“<sup>9</sup>

3. Das Verhältnis der beiden Testamente in der christlichen Bibel und die bleibende theologische Relevanz des Alten Testaments sind nicht, wie Mosis unterstellt, Gegenstand breiterer Reflexion in der „Einleitung“. Dieser Reflexion ist ja ein eigener Band „Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments“ (Autoren: G. Stemberger und Ch. Dohmen) gewidmet; die Zusammengehörigkeit von „Einleitung“ und „Hermeneutik“ ist auch durch die Bandzählung 1.1 und 1.2 angezeigt. Gleichwohl habe ich selbst in der „Einleitung“ einiges dazu ausgeführt, u. a. auch die von mir als „Korrektivbezeichnung“ favorisierte Bezeichnung „Erstes Testament“ (*neben* „Altes Testament“) erläutert. Ob sich der *furor antihæreticus*, den Mosis darüber empfindet, nicht etwas mildern könnte, wenn man ihn daran erinnert, daß kein Geringerer als sein eigener Lehrer Alfons Deissler in der 1995 erschienenen Neubearbeitung seines wundervollen Buches „Die Grundbotschaft des Alten Testaments“ diese Bezeichnung mehrfach verwendet und dazu schreibt: „Durch das Christentum hat sich im abendländischen Geistesleben für die Büchersammlung, welche die Bibel Israels ausmacht, die Bezeichnung Altes Testament durchgesetzt ... Glücklicher wäre die Bezeichnung gewesen, die manche Kirchenväter benützt haben: Erstes Testament (*primum testamentum*).“<sup>10</sup>

### Einspruch gegen Verfälschungen und Unterstellungen

Weil mir an einer sachlich-nüchternen Auseinandersetzung gelegen ist, muß ich feststellen (und kann dies wegen des knapp bemessenen Raumes nur an wenigen Beispielen konkretisieren), daß Mosis in seinem ersten Artikel Aussagen, die er mir zuschreibt, objektiv falsch wiedergibt und daß er mehrfach durch Zitatmontagen oder gezielte Textauslassungen seine eigene Lesart meiner Texte herstellt, um so dem Leser sein negatives Urteil nahezubringen. Man könnte auch sagen: Der erste Artikel hat in meinen Augen eine bössartige Gesamttendenz, die wenig hilfreich ist.

<sup>8</sup> Zu diesem Komplex wird derzeit bei mir eine Habilitationsschrift von G. Steins geschrieben. Was Mosis in seinem ersten Artikel im übrigen zur Dissertation von G. Steins über die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen sagt (S. 42), ist so falsch, daß ich es nicht kommentiere.

<sup>9</sup> K. LEHMANN, Die katholische Kirche und das Judentum, in G. B. GINZEL/G. FESSLER (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum, Gerlingen 1997, 44 f.

<sup>10</sup> A. DESSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick. Völlig überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Freiburg 1995, 13.

Daß er darüber hinaus über meine angekündigten Christologie-Studien Hämehäusschüttet, noch ehe er eine einzige Zeile gelesen hat, hat nach meiner Auffassung mit wissenschaftlicher Seriosität nichts mehr zu tun. Immerhin kann man inzwischen in dem von meinem Neutestamentlerkollegen Karl Löning und mir gemeinsam verfaßten Buch „Als Anfang schuf Gott“<sup>11</sup> breiter nachlesen, was ich christologisch wirklich denke. Daß der von Mosis erhobene Vorwurf, ich würde mich in der „Einleitung“ von der Christologie des Neuen Testaments distanzieren, absurd ist, wird nicht nur in diesem Buch sichtbar, er läßt sich auch durch keine einzige Passage der „Einleitung“ belegen. Der Satz, aus dem Mosis (S. 45 Anm. 9) seinen Verdacht herleitet, ist eine historische Aussage, die die Differenz zwischen der jüdischen Mehrheit, die Jesus nicht als den Christus annahm, und der christusgläubigen Minderheit beschreiben will – und zwar unter dem Aspekt des Rückgriffs der neutestamentlichen Autoren auf „die Schrift“. Meine These lautet: Die neutestamentlichen Autoren greifen auf die „Jüdische Bibel“<sup>12</sup> zurück und binden dadurch das Christusereignis an die in der Bibel Israels bezeugte Reihe der Heilstaten Gottes an, um dieses als eine weitere, aber „in ihrer Sicht (nämlich im Unterschied zur jüdischen Mehrheit) *end-gültig entscheidende Heilssetzung Gottes*“ („Einleitung“ S. 13) zu verkünden. Wie man aus diesem Satz eine Absage meinerseits an das Neue Testament herauslesen kann, ist mir schlechterdings unbegreiflich. Daß Mosis aufgrund einer solchen Unterstellung die Eignung unserer „Einleitung“ als Lehrbuch anzweifelt, halte ich für unverantwortlich.<sup>13</sup>

*Objektiv falsch* und in der theologischen Schlußfolgerung wahrheitswidrig ist auch die von Mosis referierte Auffassung: „Nach all dem ordnet Zenger also nicht nur seine drei alttestamentlichen ‚Blöcke‘, sondern auch das NT der ‚Ur-Offenbarung am Sinai‘ unter. Die nicht wenigen neutestamentlichen Texte, die dieser Konzeption soteriologisch und christologisch widersprechen, müßten dann wohl von Zenger in einer Art theologischer Sachkritik eliminiert werden“ (S. 44 f.).

<sup>11</sup> K. LÖNING/E. ZENGER, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.

<sup>12</sup> Zur Bedeutung meiner Schrägstrichbildung Jüdische Bibel/Erstes Testament im Kontext der Rede über die *Entstehung* des Neuen Testaments vgl. die grundlegenden Ausführungen, die H. FRANKEMÖLLE in seinem Matthäuskommentar Band 1 (Düsseldorf 1994) S. 52–76 zu diesem Problemfeld bietet.

<sup>13</sup> Daß es in der „Einleitung“ auch die eine oder andere Formulierung gibt, die man anders verstehen kann als sie gemeint ist, räume ich gerne ein. Schon vor Mosis hat mich ein Kollege auf die mißverständliche Formulierung S. 33 aufmerksam gemacht: „Durch Johannes als Elija von Mal 3, 23 ... werden das Neue Testament und seine Botschaft vom Messias Jesus Christus, der das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft *beschleunigen* soll, eng mit dem Ersten Testament verzahnt.“ Das Verbum „beschleunigen“ sollte die bekannte Dialektik des soteriologischen „Schon“ und „Noch nicht“ und den dramatischen Aspekt des „*kommenden*“ Gottesreichs (vgl. den sog. eschatologischen Vorbehalt) in Erinnerung rufen. Ich klebe nicht an diesem Wort. In dem neuen Buch „Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament“ (Feiburg 1997) lautet dieser Satz nun: „Durch Johannes als Elija von Mal 3, 23 ... werden das Neue Testament und seine Botschaft vom Messias Jesus Christus, der das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft *bewirkt*, eng mit dem Ersten Testament verzahnt“ (S. 139).

Eine derartige Verfälschung der Position eines Autors kann nicht hingenommen werden. Wer nur auf die tabellarische Darstellung S. 32 blickt, kann erkennen, daß dort die „Tora“ dem übrigen Alten Testament und die „Evangelien“ analog dem übrigen Neuen Testament vorgeordnet sind, wodurch zwischen beiden Teilen unserer Bibel eine Parallelstruktur entsteht, die ich in der „Einleitung“ mehrfach als „dialogische Struktur“ erläutere. Ich kann nur mit Kopfschütteln fragen: Übersieht Mosis dies alles – oder wird hier gezielt verfälscht, in der Hoffnung, die Leser seines Artikels machten sich nicht die Mühe, seine Behauptungen am Original zu überprüfen?

Noch massiver ist diese faktische *Verfälschung* dort am Werk, wo Textzitate montiert oder Auslassungen vorgenommen werden. Hier müßte ich *mehrere* Beispiele ausführlicher darlegen und kommentieren. Ich muß mich auf *zwei* Beispiele beschränken.

1. Mosis beanstandet, ich würde die Bezeichnungen „Jüdische Bibel“ und „Altes/Erstes Testament“ gezielt vermischen. Richtig ist: Nicht ich tue dies, sondern er selbst tut dies, um mich zu diskreditieren. Mein Text lautet z. B. in der „Einleitung“ S. 14 f.: „Das Neue Testament ist vom Alten her geschrieben; das *Neue Testament muß im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*. Das Alte Testament im Neuen ist *mater et magistra Novi Testamenti* (Mutter und Lehrerin des Neuen Testaments). In Abwandlung des vielzitierten Wortes des altkirchlichen Schriftgelehrten und Bibelübersetzers Hieronymus ‚Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen‘ kann weiter gesagt werden: Das *Alte Testament* nicht kennen *und verstehen* heißt Christus *und das Christentum* nicht verstehen.“

Mosis schreibt (S. 41 Anm. 4) über diese Passage folgendes: „Da für Zenger die Jüdische Bibel‘ ‚Mutter und Lehrerin des Neuen Testaments‘ ist, und da er den Ausspruch des Hieronymus ‚die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen‘ dahingehend abwandelt, daß er den Ausdruck ‚die Schrift‘ durch den Ausdruck ‚das Alte Testament‘ ersetzt (S. 14), könnte man Zenger dahingehend verstehen, daß primär der ‚Jüdischen Bibel‘ und nur sekundär dem NT noch zu entnehmen ist, was die Christen von Jesus zu halten haben“.

Während es bei mir also heißt „*Das Alte Testament im Neuen . . .*“ (und das heißt für jeden erkennbar: das Neue Testament), erweckt Mosis (unterstützt durch Anführungszeichen) den Eindruck, ich hätte gesagt: die „Jüdische Bibel“, und kommt so zu *seiner* von mir nie und nirgends behaupteten These, ich würde sagen, „daß primär der ‚Jüdischen Bibel‘ und nur sekundär noch dem NT zu entnehmen ist, was die Christen von Jesus zu halten haben“. Einen solchen Unsinn wird, außer Mosis, mir niemand zutrauen – und auch dem zitierten Text nicht entnehmen können.

Worum es mir tatsächlich geht, läßt sich so zusammenfassen: Ich plädiere dafür, daß bei der reflektierten Erarbeitung unserer Christologie die im Neuen Testament erkennbaren ersttestamentlichen Zitate und Anspielungen stärker auch in ihrer Eigenaussage mitbedacht werden, und vor allem, daß ihr ersttestamentlicher Kontext mitgehört wird. Und ich bin weiter der Meinung, daß viel mehr ersttestamentliche Texte eine christologische Relevanz haben als dies bei Zugrundelegung der üblichen Schemata Verheißung/Erfüllung bzw. Typos/Antitypos zu sein scheint. Und schließlich meine ich auch, daß es unsere theologische Aufgabe



ist, unsere Christologie so zu formulieren, daß das entscheidend Christliche klar herausgestellt wird, ohne daß dabei antijüdische Klischees mitverwendet werden. In der Sache ist dies genau das Programm, das Johannes Paul II. am 11. April 1997 in seiner Ansprache vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission so auf den Punkt gebracht hat: „In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. . . . Spricht man Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren. . . . Der Christ muß wissen, daß er durch seine Zugehörigkeit zu Christus ein ‚Nachkomme Abrahams‘ geworden ist (Gal 3,29) und daß er in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde (vgl. Röm 11,17. 24), das heißt, er wurde in das Volk Israel eingegliedert, um so ‚Anteil zu erhalten an der Kraft seiner Wurzel‘ (Röm 11,17). Wenn der Christ diese feste Überzeugung besitzt, dann wird er nicht mehr akzeptieren, daß die Juden, insofern sie Juden sind, geringgeschätzt oder, noch schlimmer, schlecht behandelt werden. . . . Im Lichte all des Gesagten ist die von Ihnen begonnene Arbeit höchst wichtig und verdient es, mit Sorgfalt und Eifer durchgeführt zu werden. Dies bringt natürlich schwierige Aspekte und empfindliche Punkte mit sich, ist jedoch äußerst vielversprechend und reich an großen Hoffnungen.“<sup>14</sup>

2. Als Beispiel für Textauslassungen im Dienste gezielter Verfälschung meiner Position führe ich eine Passage an, wo Mosis die von mir mit Nachdruck gesetzten *neutestamentlichen* Bezüge in seinem Zitat wegläßt, um mir dann wieder seine These der Rejudaisierung des Christentums vorzuwerfen. Während ich über die bleibende Bedeutung der *Zehn Gebote* sage, „daß sie nicht nur für Israel, sondern für *alle* Völker das Lebensgesetz sein sollen – gerade für Christen, die in der Nachfolge Jesus die Tora ‚erfüllen‘ sollen (vgl. Mt. 22, 34–39 im Horizont von Mt 5, 17–20)“ (S. 32), ersetzt Mosis „Zehn Gebote“ durch „die Tora“ und läßt obendrein den von mir in kanonhermeneutischer (!) Absicht hinzugesetzten neutestamentlichen Deutehorizont (s. o.) weg, um seine Vorwürfe „belegen“ zu können.

Leider muß ich mich *hier* auf diese wenigen Beispiele von Verfälschungen und Unterstellungen beschränken, um meinen Einspruch gegen eine derartige Präsentation unserer „Einleitung“ *und* gegen einen solchen an frühere Jahrhunderte erinnernden „kollegialen“ Umgang zu erläutern. Unsere „Einleitung“ ist gewiß kein vollkommenes Werk. Ich bin gleichwohl stolz darauf, daß sie nach 1945 die erste umfangreiche „Einleitung“ von deutschsprachigen katholischen Alttestamentlern ist, die sich nicht nur nach meiner Auffassung international sehen lassen kann. Meine Mitautoren und ich selbst werden uns bemühen, das Studienbuch weiter zu verbessern – um die Liebe zum Alten/Ersten Testament zu wecken und um der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu dienen.

<sup>14</sup> Zitiert nach: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 4(1997)269–271.



## Nachbemerkungen

Zum Beitrag von Erich Zenger: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muß?

1. Erich Zenger findet in meinem zweiten Artikel (TThZ 106 [1997], S. 232–240) „subtile Ironie“, über die er „besonders erschrocken“ sei (s. o. S. 311, Anm. 7). Es handelt sich jedoch nicht um Ironie, sondern um einen gravierenden Vorwurf: Zenger nimmt für sich in Anspruch, „der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu dienen“ (s. o. S. 311). Er hat es aber nicht der Mühe wert gehalten, die tatsächliche Gestalt der jüdischen Bibel auch nur wahrzunehmen, und argumentiert in seiner „Einleitung“ auf der Basis einer christlichen Ausgabe des hebräischen Bibeltextes (vgl. auch die Kritik an der Verkürzung des jüdischen Tora-Verständnisses durch Zenger in meinem ersten Artikel (TThZ 106 [1997], S. 39–59. 49).

2. Zenger erweckt den Eindruck, als ob nur ich die Problematik seiner Verhältnisbestimmung von AT und NT und damit seiner „Christologie“ erkannt hätte (s. o. S. 310). Tatsächlich haben sich eine ganze Reihe von Theologen, evangelische wie katholische, ähnlich kritisch geäußert wie ich<sup>1</sup>.

3. Zenger korrigiert im obigen Beitrag – wenn auch in etwas gewundenen Formulierungen und versteckt zwischen wenig freundlichen Äußerungen – einige seiner früheren Positionen: a) In der Einleitung sollte noch eine feste Reihenfolge der kanonischen Bücher die Grundlage ihres kanonischen Verständnisses abgeben (vgl. meine beiden Artikel). Das soll jetzt nicht mehr wichtig sein: Die kanonische Schriftauslegung, schreibt er nun, „rekonstruiert nicht historische Kanonformen, sondern bewegt sich ‚kreativ‘ im Feld des Kanons . . .“ (s. o. S. 311). Damit soll also nun auch für Zenger nicht mehr eine der historisch gegebenen Bücherabfolgen die Anleitung für ihr theologisches Verständnis enthalten, sondern der von der Reihung unabhängige Verbund der biblischen Bücher, eben ihr „Feld“, in dem sich der Ausleger „kreativ“ bewegt. b) Wie in verschiedenen anderen Veröffentlichun-

<sup>1</sup> H. SEEBASS, Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung?, in: ThRv 90 (1994), Sp. 265–274 (zu Zenger Sp. 267. 270–273); G. GÄDE, „Altes“ oder „Erstes“ Testament?, in: MThZ 45 (1994), S. 161–177; R. SCHWAGER, Dramatische Theologie als christliche Judenfeindschaft?, in: KatBl 120 (1995), S. 279–282; H. Graf REVENTLOW, Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments, in: ThR 61 (1996), S. 48–102. 123–176 (zu Zenger S. 79–83, auch S. 84?); K. KERTELGE, Das Alte und das Neue Testament – die eine Heilige Schrift, in: K. BACKHAUS/F. G. UNTERGASSMAIR (Hg.), Schrift und Tradition. FS Josef Ernst (1996); D. MICHEL, Gedanken zum Problem der fundamentalen Bedeutung des Alten Testaments und der normativen Bedeutung des Neuen Testaments, in: A. FRANZ (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, PiLi 9 (1997), S. 335–355; J. MOLTMANN, Etikettenschwindel. Neue Namen für das Alte Testament, in: EK 1997, S. 482.

gen bestimmte Zenger auch in seiner Einleitung das Verhältnis des AT zum NT als dessen *mater et magistra*. Das interpretiert er nun (allerdings in einer leicht zu übersehenden Klammerbemerkung) folgendermaßen: „Das alte Testament im Neuen ... (und das heißt für jeden erkennbar: das Neue Testament)“ (s. o. S. 314). Danach ist also jetzt das NT selbst seine eigene *mater et magistra*. Ob der Begriff *magistra* hier noch einen Sinn macht, mag dahingestellt bleiben. Eine beachtliche *Retractatio* in der Sache ist das allemal. c) Nach einer Formulierung in der Einleitung würde Jesus Christus „das Kommen der Gottesherrschaft beschleunigen“. Nun darf er auch nach Zenger dieses Kommen „bewirken“ (s. o. S. 313, Anm. 13). Zenger stellt diesen Wechsel des Ausdrucks so dar, als handle es sich lediglich um eine terminologische Präzisierung. Dies ist jedoch – und hier gilt zu Recht: „für jeden erkennbar“ – eine wesentliche Änderung in der Sache. d) Auch spricht Zenger nun nicht mehr von einer „jüdisch-christlichen“ Christologie“ (Singular), an der er arbeite (vgl. meinen ersten Artikel S. 40, Anm. 1, und S. 44, Anm. 8), sondern nur noch von angekündigten „Christologie-Studien“ (Plural und ohne das Beiwort „jüdisch-christlich“; s. o. S. 313). Hinter dieser unscheinbaren terminologischen Verschiebung könnte sich eine weitere und sachlich gewichtige *Retractatio* Zengers verbergen. – Diese Korrekturen seiner früheren Äußerungen (doch wohl veranlaßt durch die breite Kritik [s. o. Nr. 2]) sind erfreulich und lassen die Zuversicht aufkommen, daß die Einleitung Zengers in weiteren Auflagen in wichtigen Punkten ein anderes Buch sein wird als in ihrer ersten und zweiten Auflage. Sie sind jedoch zugleich das (etwas verquälte) Eingeständnis, daß die vorgetragene Kritik berechtigt war.

4. Zu anderen wichtigen Punkten meiner Kritik (und der anderer Theologen) äußert sich Zenger im obigen Beitrag nicht: a) Er formuliert in seiner Einleitung (und in anderen Veröffentlichungen) so, als ob es für die Juden einen originären Heilsweg neben Jesus Christus geben würde. Dagegen meine ich, daß nach dem NT „auch sie das Erbarmen Gottes nicht anders als in Jesus Christus finden sollen“ (vgl. meinen ersten Artikel S. 44 mit Anm. 8). b) Für Zenger ist Tora/Pentateuch die „Ur-Offenbarung“ Gottes und hat – vermittelt durch Israel – eine eschatologisch-soteriologische Funktion. Ich setze dagegen, daß dies nach dem NT nicht der Tora, sondern Jesus Christus zukommt. Für das NT ist Jesus nicht, wie Zenger anderwärts schreibt, „der designierte Messias“<sup>2</sup>, sondern *der* Christus/Messias und *die* endgültige Offenbarung Gottes und seines Heils für Israel und die Völker (vgl. meinen ersten Artikel S. 44 f.; S. 55 Mitte; S. 58 oben). Zu beiden Einwänden, die im Hinblick auf neutestamentliche Christologie und Soteriologie von erheblichem Gewicht sind, schweigt Zenger. Man kann wohl erwarten, daß er sich von diesen Formulierungen<sup>3</sup> in späteren Veröffentlichungen distanziert.

<sup>2</sup> E. ZENGER, Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, in: K. RICHTER/B. KRANEMANN (Hg.), Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, QD 159 (1995), S. 31–56. 55.

<sup>3</sup> Die „vielleicht eher auf rhetorische Wirkungen bedacht“ sind als sachlich-theologisch durchdacht, vgl. meinen ersten Artikel S. 41, Anm. 4.

5. Demnächst erscheint ein neuer Artikel Zengers, der mir im Manuskript vorlag<sup>4</sup>. Hier erklärt Zenger, in welchem genauen Sinn das AT *magistra* des NT sein soll. Er schreibt, daß „das in seiner *jüdischen* Gestalt rezipierte und kanonisierte Erste Testament . . . *magistra Novi Testamenti* (Lehrerin für das Neue Testament)“ sei; ferner, „daß das Erste Testament, insonderheit die Tora, sogar die Lehrerin des Neuen Testaments war und bleiben muß . . .“ (Hervorh. E. Z.)<sup>5</sup>. Mir hält er vor, daß ich in der Wiedergabe seines Textes den Zusatz „(das AT) *im Neuen*“ weggelassen habe (s. o. S. 314). Er selbst tut eben dies: für seine Bestimmung des AT als *magistra* des NT ist der Zusatz „im Neuen Testament“ offensichtlich ohne besonderen Belang. Was er selbst tut, sollte er mir nicht vorwerfen. Ohne den Zusatz „(Das AT) *im Neuen*“ gibt also mein Zitat aus der Einleitung genau das wieder, was Zenger in seiner neuesten Veröffentlichung zum AT als *magistra* des NT unmißverständlich selber sagt: In seiner jüdischen Gestalt soll das AT und insbesondere die Tora Lehrerin für das NT sein und bleiben.

6. Zenger zitiert den Weltkatechismus Nr. 121: „Der Alte Bund ist nie widerrufen worden“ (s. o. S. 310). Er zitiert aber nicht mehr die folgende Nr. 122: „Der Heilsplan des Alten Testaments war vor allem darauf ausgerichtet, die Ankunft Christi, des Erlösers von allem, . . . vorzubereiten“ (Vaticanum II; vgl. auch die folgenden Nr. 124, 125 und 127). Er praktiziert hier das, was er mir – wie ich meine zu Unrecht (s. o. Nr. 5) – vorwirft: Verfälschende Auswahlzitation.

7. Dasselbe gilt von seiner Zitation aus meinem Jeremiabüchlein (s. o. S. 311). Ich schreibe dort, daß Israel „seinen eigenen Ursprung, so *viel an ihm liegt*, erledigt und liquidiert“ habe. „Soviel an ihm liegt“ läßt Zenger aus. – Die Überzeugung, daß „Gott treu ist, auch wenn wir untreu sind“ (2 Tim 2, 13), gehört in das Fundament christlichen Glaubens; ebenso aber auch, daß der Mensch sein Gottesverhältnis so beschädigen kann, daß dieser Schaden nur durch eine neue Setzung Gottes behoben

<sup>4</sup> E. ZENGER, Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sog. Alten Testaments, in: A. FRANZ (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, PiLi 9 (1997), S. 393–402 (Auslieferung im November 1997).

<sup>5</sup> A. a. O., S. 397. Die These, daß die Tora „die Lehrerin des Neuen Testaments war und bleiben muß“, will ZENGER durch Mt 4; 5–7/Lk 4; 6 stützen. Die beiden Evangelisten stellen die Versuchung Jesu vor die Bergpredigt bzw. die Feldrede. Damit würden sie – so ZENGER – Jesus „*vor* der Bergpredigt . . . bzw. *vor* der Feldrede . . . in die ‚Tora-Lehre‘ schicken. Die sog. Versuchungsgeschichte . . . versetzt Jesus – wie das Volk Israel – in die Wüste, damit Jesus dort – wie das Volk Israel – die Tora (des Mose) lernt, indem er sie ‚lebt‘ . . . Nachdem er so durch die Tora des Mose ‚belehrt‘ wurde, ist er nun seinerseits in der Lage, sich in der Bergpredigt/Feldrede mit Kompetenz und Autorität an der jüdischen Diskussion um den wahren Sinn der Tora zu beteiligen, ja *seine* Tora-Interpretation (d. h. seine Halacha) vorzulegen“ (a. a. O., S. 397f; Hervorh. E. Z.). Man darf wohl die Frage nach der hier implizierten Auffassung des „historischen Jesus“ (worauf hat er seine Autorität gegründet?) ebenso stellen wie die nach der hier implizierten Christologie. Auch mag man hier jene besondere Form kanonischer Schriftauslegung sehen, die sich „im Feld des Kanons – nach bestimmten Rahmenvorgaben, die in einer christlichen Hermeneutik anders sind als in einer jüdischen“, durchaus „kreativ“ bewegt (s. o. Nr. 3a), allerdings mit einer „Kreativität“, mit der andere Exegeten wohl ihre Schwierigkeiten haben.

werden kann. Jer 31, 31–34 sagt eben dies: Israel hat, „soviel an ihm liegt“, den Bund gebrochen, und dieser Schaden kann nicht durch eine Reparatur oder Erneuerung dieses Bundes, sondern nur durch eine neue Setzung Gottes, durch einen „neuen Bund“ behoben werden. Daß dies der Sinn von Jer 31 ist, kann Zenger nicht nur in meinem nun bald 20 Jahre alten Jeremiabüchlein (und im Hebräerbrief) nachlesen, sondern auch in einem neueren Artikel von Walter Groß<sup>6</sup>.

8. Weniger bedeutsam, aber erwähnenswert: Eine Zusage, an der Einleitung Zengers mitzuarbeiten, habe ich nicht, wie Zenger schreibt (s. o. S. 310, Anm. 5) zurückgezogen, und zwar deswegen nicht, weil ich sie nicht gegeben hatte. Im genannten Gespräch vom 19. November 1986 erbat ich von Zenger ein Probekapitel. Auch dieses Probekapitel konnte meine Bedenken, ob denn die Konzeption für die geplante Einleitung genügend durchdacht und ausgereift sei, nicht zerstreuen. Das war nicht der einzige, aber ein wichtiger Grund, weswegen ich die Einladung zur Mitarbeit nicht annahm.

9. Bei Sachverhalten, die ich nur für wahrscheinlich halte, formuliere ich gerne fragend und konjunktivisch. Das inkriminiert Zenger als nicht wissenschaftlich (s. o. S. 309, Anm. 2). Es ist aber sicher besser als die apodiktische und z. T. polemisch-pamphletäre Ausdrucksweise<sup>7</sup> des obigen Beitrags<sup>8</sup>.

10. Der systematische Entwurf Zengers für eine gesamtbiblische Hermeneutik und Theologie (in der Einleitung und z. T. wortgleich in zahlreichen anderen Veröffentlichungen) setzt sich zusammen aus einer Reihe von Teilelementen: Äußerungen zum legitimen und illegitimen Gebrauch des AT; zum Verhältnis des NT zum AT; der ntlichen Kirche zum atlichen Israel (Kontinuität – Diskontinuität?); des nachchristlichen Judentums zum atlichen Israel (Kontinuität – Diskontinuität?); des nachchristlichen Judentums zum ntlich bezeugten Christusgeschehen; zur soteriologischen Wertigkeit der Tora vom Sinai u. ä. m. Nach wie vor sehe ich nicht, wie die Äußerungen Zengers hierzu mit zentralen und fundamentalen soteriologisch-christologischen Kerygmata des NT zusammengehen.

<sup>6</sup> W. GROSS, Neuer Bund oder erneuerter Bund? Jer 31, 31–34 in der jüngsten Diskussion, in: B. J. HILBERATH/D. SATTLER (Hg.), Vorgeschmack. FS Theodor Schneider, Mainz 1996, S. 89–114.

<sup>7</sup> Ein Beispiel für diese polternde Polemik: In meinem ersten Artikel (s. S. 40, Anm. 2) kritisiere ich die neue Bezeichnung „Erstes Testament“; sie sei der gemeinten Sache weniger angemessen als die herkömmliche „Altes Testament“. Hier sieht nun ZENGER den „furor antihæreticus“ am Werk (s. o. S. 312). Man lese meine Anmerkung und urteile selbst. Oder noch besser: Man lese *nach* der Lektüre des obigen Beitrags von ZENGER meine beiden Artikel ganz und bilde sich ein Urteil, wo mehr „furor“ am Werke ist (bei ZENGER wäre das dann ein „furor antimosaiscus“).

<sup>8</sup> Eine ähnliche Kritik am Argumentationsstil ZENGERS bei H. HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 3. Göttingen 1995, S. 283.

SCHMELLER, Thomas: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 27. Münster: Aschendorff Verlag 1994. X und 301 Seiten. Leinen. 92,- DM

Diese 1993 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München angenommene Habilitationsschrift verfolgt das Ziel, „sich *hermeneutisch* (und historisch) der spezifisch *befreiungstheologischen* Lektüre des NT anzunähern“ (S. 1). Der 1. Teil: „Forschungsgegenstand und Fragestellung“ sichtet zunächst kritisch die befreiungstheologische Bibelauslegung in europäischer und nordamerikanischer sowie lateinamerikanischer Perspektive (S. 4–47) und erläutert dann unter starker Beachtung der hermeneutischen Vorgaben das Programm der Arbeit (S. 48–60). Im Grundsatz positiv beurteilt der Verf. die Hermeneutik von E. E. Barreto Cesar und E. Dussel, nach der nicht gleich bei der Bibel selbst anzusetzen ist; die Distanz zur besonderen geschichtlichen Situation des biblischen Gottesvolkes darf nicht vorschnell übersprungen werden. Allerdings zeichnet sich befreiungstheologische Bibellektüre dadurch aus, „daß sie praktisch (im Engagement von Christen für die und mit den Marginalisierten) und theoretisch (Dependenztheorie) mit der Perspektive des Systems bricht, die Perspektive des Anderen einnimmt und so die Bibel liest“ (S. 45). Der 2. Teil bietet nicht weniger aufschlußreiche Informationen über die „Bibelauslegung zur Zeit der Kolonisation Lateinamerikas“ (S. 61–94), wobei an der herausragenden Gestalt des Dominikaners Bartolomé de Las Casas und seines Einsatzes für die Anerkennung der Menschenwürde der Indianer aufgezeigt wird, daß authentische Züge des Evangeliums auch gegen den Zeitgeist entdeckt werden konnten (vgl. S. 68–72). Der 3. Teil erörtert insbesondere anhand ausgewählter Einzelthemen die „Zugänge zum Neuen Testament in der professionellen Befreiungstheologie“ (S. 95–180). Bewertungsmaßstäbe sind hier: „Wird der ntl. Text ernstgenommen?“ Welche Rolle spielt bei der Deutung der lateinamerikanische Kontext?“ (S. 124). Kritisch wird u. a. festgestellt, daß der Zugang zu Christus praktisch nur über den historischen Jesus erfolgt (S. 125 ff.) und ein sehr negatives Bild vom zeitgenössischen Judentum als eines vielfältigen Unterdrückungssystems gezeichnet wird (S. 171, vgl. S. 230). Diese Elemente finden sich auch in der im 4. Teil erfolgenden Vorstellung der „Zugänge zum Neuen Testament in der populären Befreiungstheologie“ wieder (S. 181–264). Der 5. Teil mit „Zusammenfassung und Ausblick auf Mitteleuropa“ beschließt die Untersuchung (S. 265–280). Von der befreiungstheologischen Bibellektüre könne die hiesige Exegese lernen: „hermeneutisch die stärkere Beachtung des Kontexts und der Interessen, die hinter der Exegese stehen, inhaltlich eine neue, verschärfte Aufmerksamkeit für Jesus als den Anwalt der Armen und für die Berührungen von Eschatologie und Geschichte, die im NT vielleicht größer sind, als es die Exegese unseres Jahrhunderts sehen konnte“ (S. 278 f.).

Man wird dem Verf. bescheinigen müssen, daß er auch aufgrund eigener Studien in Lateinamerika um eine sehr differenzierte und nach klarer Kriterien erfolgende bewertende Darstellung bemüht ist. Darüber hinaus bietet das Werk Schmellers generell einen wertvollen Beitrag zur biblischen Hermeneutik.

Jost Eckert, Trier



- AUSSERMAIR, Josef: Konkreteion und Gestalt. „Leiblichkeit als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band 67). Paderborn: Bonifatius Verlag. 1997. 452 Seiten. Geb. 158,- DM.
- BSTEH, A. – MIRDAMADI S. A. (Hg.): Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. Mödling: Verlag St. Gabriel. 1997. 414 Seiten. Kart. 56,80.
- BAYER, Oswald/JENSON, Robert W./KNUUTILA, Simo (Hg.): Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 39. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1997, 434 Seiten, brosch., o. Pr.
- BOHLEN, Reinhold (Hg.): Dominikus von Brentano 1740–1797. Publizist – Aufklärungstheologe – Bibelübersetzer. Trier: Paulinus Verlag 1997, Leinen 78,- DM.
- BÖSL, Anton: Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde. Freiburger Theologische Studien, Band 160. Freiburg: Verlag Herder 1997, 390 Seiten, brosch., 88,- DM.
- BORGONOVO, Graziano (Hg.): La Coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dall „Wethersfield Institute“ di New York. Orivieto 1994. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 1996. 214 Seiten. Brosch. 24.000 L.
- BRIESKORN, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Wissenschaften in philosophischer Perspektive. Kon-Texte, Band 3. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, 208 Seiten, kart., 36,- DM.
- BRIESKORN, Norbert (Hg.): Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Mit Beiträgen von Franz Nuscheler u. a. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, XII und 159 Seiten, kart., 46,- DM.
- DELLER, Ewald/VIENKEN, Ewald (Hg.): Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles. München: Verlag Neue Stadt 1997, 204 Seiten, geb., 38,- DM.
- EGGER, Peter: „Crucifixus sub Pontio Pilato“. Das „crimen“ Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 32. Münster: Aschendorff Verlag 1997, VIII und 243 Seiten, Leinen 75,- DM.
- FIEDROWICZ, Michael: Psalmus vox Totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“. Freiburg: Verlag Herder 1997, 490 Seiten, brosch., 86,- DM.
- GRUBER, Franz: Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung. Freiburg: Herder Verlag 1997, 459 Seiten, kart., 78,- DM.
- HAAS, Reimund: Weg zum Priestertum. 25 Jahre überdiözesanes Studienhaus St. Lambert. Burg Lantershofen: Verlag des Apostolates der Priester- und Ordensberufe 1997, 205 Seiten, brosch., o. Pr.
- HEINZ, Andreas: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierer Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land.

- Professor Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997. Trier: Paulinus Verlag 1997, 280 Seiten, Leinen, 78,- DM.
- HERBSTRIETH, Waltraud: Edith Stein. Etappen eines philosophischen Werdegangs. Eine biographisch-systematische Untersuchung der Entwicklung des Denkens bei Edith Stein. München: Verlag Neue Stadt 1997, 104 Seiten, geb., 24,80 DM.
- KAES, Dorothee: Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. Dissertationen Theologische Reihe; Band 75. St. Ottilien: EOS Verlag 1997, 261 Seiten, brosch., 28,- DM.
- KIRCHLICHES RECHT als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Band 27). Würzburg: Echter Verlag 1997. 300 Seiten. Geb. 60,- DM.
- KIRJAVAINEN, Heikki: Philosophical Studies in Religion, Metaphysics and Ethics. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 38. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1997, 327 Seiten, brosch., o. Pr.
- KNOCH, Wendelin: Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition. AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band IV. Paderborn: Bonifatius Verlag 1997, 318 Seiten, geb., 68,- DM.
- KREINER, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Quaestiones disputatae 168. Freiburg: Verlag Herder 1997, 428 Seiten, brosch., 78,- DM.
- LAARMANN, Matthias/TRAPPE, Tobias (Hg.): Erfahrung-Geschichte-Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Freiburg: Verlag Herder 1997, 389 Seiten, geb., 78,- DM.
- LÜDECKE, Norbert: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neuen Äußerungen in päpstlicher Autorität (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Band 28). Würzburg: Echter Verlag 1997. 574 Seiten. Brosch. 64,- DM.
- McGRATH, Alister: Der Weg der Christlichen Theologie. Eine Einführung. München: Verlag C. H. Beck 1997, 617 Seiten mit 3 Karten, Leinen 78,- DM.
- MENSEN, Bernhard (Hg.): Minoritäten. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe 1996/97, Band 20. Nettetal: Steyler Verlag 1997, 127 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- PETUCHOWSKI, Jakob J./THOMA, Clemens: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Freiburg: Herder Verlag 1997, 242 Seiten, Paperback, 24,80 DM.
- REVENTLOW, Henning Graf von: Epochen der Bibelauslegung. Band III, Renaissance, Reformation, Humanismus. München: Verlag C. H. Beck. 1997, 271 Seiten. Leinen 68,- DM.
- SCHÜRMANN, Heinz: Ein Jahr der Jesusbegegnung. Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Paderborn: Bonifatius Verlag 1997, 400 Seiten, kart., 39,80 DM.
- VORGRIMLER, Herbert: Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Band 1. Münsteraner Theologische Abhandlungen. Altenberge: Oros Verlag 1997, XVI + 676 Seiten, geb., 120,- DM.